

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०१४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

वर्ष ३६ / अंक दुसरा

नोव्हेंबर १९८२

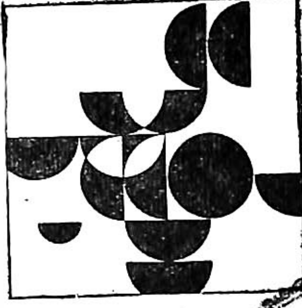
नवभारत

'नवभारत'चे वर्गणीदार, वाचक, लेखक व जाहिरातदार यांना दिवाळी व नूतन वर्षानिमित्त हार्दिक शुभेच्छा!





अनुक्रमणिका



महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
व प्राज्ञपाठशाला मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ३६ । अंक २ । नोव्हेंबर १९८२
किंमत ४ रुपये । वार्षिक वर्गणी ३० रुपये



संपादकीय पत्रव्यवहार :

मे. पुं. रेगे,
संपादक, ' नवभारत ' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :

श्री. ग. दिक्षीत,
व्यवस्थापक, ' नवभारत ' मासिक,
द्वारा : दि प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

अनुक्रमणिका





नवभारत

नोव्हेंबर १९८२

अ नु क्र म

लेखक-परिचय

★ **ना. रा. ढुंडगेकर** : प्राध्यापक आणि आणि इंग्रजी विभाग प्रमुख, शिवराज कॉलेज, गडहिंग्लज (जि. कोल्हापूर). ★ **व. त्रि. चिपळोणकर** : मराठी विश्वकोशातील भौतिकीचे अभ्यागत संपादक, भौतिकीचे निवृत्त प्राध्यापक (इन्स्टिटयूट ऑफ सायन्स, मुंबई), फ्लॅट नं. १०६, अभिनव अपार्टमेंट, ९९६ नवी पेठ, पुणे–४११ ०३०. ★ **म. अ. मेहेंदळे** : डिक्शनरी ऑफ संस्कृत ऑन हिस्टॉरिकल प्रिन्सिपल्स ह्या संस्कृत कोशाचे सहप्रमुख संपादक (जॉइंट जनरल एडिटर), डेक्कन कॉलेज, पुणे–४११ ००६. ★ **माणिक धनपलवार** : मान्यवर संशोधक, ३-४-१०१३/१९ बरकतपुरा, हैदराबाद–५०० ०२७. ★ **वा. वि. मिराशी** : संस्कृतचे सेवानिवृत्त प्राध्यापक; संस्कृत, प्राचीन भारतीय इतिहास व संस्कृतीचे गाढे अभ्यासक व संशोधक; 'कमलासदन', धरमपेठ, नागपूर–४४० ०१०. ★ **गणेश थिटे** : प्रपाठक, संस्कृत विभाग, पुणे विद्यापीठ, पुणे; २१ एरंडवणा गावठाण, पुणे–४११ ००४. ★ **सु. श्री. पांढरीपांडे** : गांधीवादाचे अभ्यासक, ६०, अंबाझरी लेआऊट, नागपूर–४४० ०१०. ★ **अरविन्द सोनावले** : मराठी कादंबरीकार व कथालेखक; बि. नं. ११/२१०, मजास वाडी, महाराष्ट्र गृहनिर्माण मंडळ वसाहत, जोगेश्वरी (पूर्व), मुंबई–४०० ०६०.

संपादकीय

बुद्धिप्रामाण्यवाद

बुद्धिप्रामाण्यवादाचा आवेशाने प्रचार करण्याची उत्कट आवश्यकता अनेकांना जी भासते, तिचे कारण काय ? अनेकजण बुद्धिप्रामाण्यवादाचा प्रसार करणे हे आपले जीवितकार्य आहे असे मानताना आढळतात. बुद्धिप्रामाण्यवाद म्हणजे तरी काय ?

बुद्धिप्रामाण्यवादाचे जे एक स्पष्टीकरण अनेकदा देण्यात येते ते असे, की "आपल्या बुद्धीला जे सत्य किंवा योग्य म्हणून पटते, ते आणि तेच सत्य किंवा योग्य म्हणून स्वीकारावे; आपल्या बुद्धीला जे सत्य किंवा योग्य म्हणून पटलेले नसते, त्याचा जरी कुणीही आदेश किंवा उपदेश केलेला असला, एखाद्या धर्मग्रंथात किंवा एखाद्या प्रेषिताने ते सत्य आहे किंवा योग्य आहे असे जरी घोषित केलेले असले, तरी त्याचा स्वीकार करू नये; अशा रीतीने वागणे म्हणजे बुद्धिप्रामाण्यवादी असणे."

बुद्धिप्रामाण्यवादाच्या ह्या व्याख्येत असे अभिप्रेत आहे, की बुद्धी अशी एक विशिष्ट, ओळखता येण्याजोगी मनःशक्ती आहे आणि तिला कित्येक गोष्टी सत्य किंवा योग्य आहेत असे दिसून येते. ज्या गोष्टी तिला सत्य किंवा योग्य म्हणून दिसून येतात किंवा आलेल्या असतात, तेवढ्याच जो सत्य किंवा योग्य म्हणन स्वीकारतो तो बुद्धिप्रामाण्यवादी असतो. बुद्धिप्रामाण्यवादाच्या ह्या मांडणीवर दोन आक्षेप घेता येतील. बुद्धी अशी एक विशिष्ट शक्ती आहे आणि ती काहीतरी करते किंवा तिच्या द्वारा, तिच्या माध्यमातून काहीतरी घडते असे मानायला आधार नाही. माणसे वस्तू उचलतात त्या सामान्यपणे आपल्या हातांचा उपयोग करून उचलतात. पण अपवादभूत प्रसंगी आपल्या पायांचा किंवा कोपरांचा उपयोग करूनही माणसे वस्तू उचलू शकतात. तेव्हा 'ही वस्तू येथून कुणी उचलली असेल ?' ह्या प्रश्नाचा सामान्यपणे अभिप्रेत असलेला अर्थ "ही वस्तू कुणाच्या हातांनी येथून उचलली गेली असेल ?" असा असतो. गुप्त पोलिस ह्या प्रश्नाचे उत्तर शोधण्यासाठी त्या वस्तूवर उमटलेले बोटांचे ठसे न्याहाळीत बसतात हे सर्वांना माहीत आहेच. अर्थात चाणाक्ष गुप्त पोलिस ती वस्तू पायांनी किंवा कोपरांनी उचलता येण्याजोगी असली, तर त्या प्रकारेही ती उचलली गेली असण्याची शक्यता ध्यानात बाळगतो.

आता ह्याच न्यायाने आपल्याला असे म्हणावे लागेल, की वस्तू ज्याप्रमाणे माणसे उचलतात. त्याप्रमाणे गोष्टी सत्य किंवा योग्य आहेत हे माणसांना पटते. आणि माणसे वस्तू उचलतात ती ज्याप्रमाणे सामान्यपणे आपल्या हातांचा उपयोग करून उचलतात, त्याप्रमाणे ज्या गोष्टी सत्य किंवा योग्य म्हणून माणसांना पटलेल्या असतात, त्या सामान्यपणे (किंवा अनेकदा किंवा कित्येकदा) आपल्या बुद्धीचा त्यांनी वापर केल्यामुळे सत्य किंवा योग्य म्हणून त्यांना दिसलेल्या असतात. पण अपवादभूत प्रसंगी (किंवा कित्येकदा किंवा अन्य प्रसंगी) दुसऱ्या एखाद्या मनःशक्तीचा वापर केल्याने त्यांना त्या सत्य किंवा योग्य म्हणून दिसलेल्या असतात. आता बुद्धिप्रामाण्यवादी तो, की जो बुद्धीला दिसलेल्या गोष्टीच सत्य किंवा योग्य म्हणून स्वीकारतो; अन्य शक्तींचा वापर केल्याने दिसलेल्या गोष्टी सत्य किंवा योग्य म्हणून स्वीकारीत नाही.

आता, "ही वस्तू ह्या माणसाने उचलली असेल, तर ती त्याने कशी उचलली, आपल्या हातांचा उपयोग करून, की कोपरांचा की पायांचा इ. ?" ह्या प्रश्नाचा निर्णय करता येतो. पण ह्या माणसाला ही गोष्ट सत्य म्हणून दिसून आली किंवा जाणवली, ती त्याने बुद्धीचा वापर केल्यामुळे जाणवली की अन्य कोणत्यातरी शक्तीचा वापर केल्याने जाणवली ह्या प्रश्नाचा निर्णय करण्याचा मार्ग कोणता ?

आपण आपले व इतरांचे हात ओळखू शकतो आणि एखाद्या प्रसंगी ते वापरले जात आहेत, की नाहीत हे निरीक्षणाने ठरवू शकतो. आता ह्या प्रकारे बुद्धी अशी आपली एक विशिष्ट शक्ती आपण ओळखू शकत नाही आणि एखाद्या प्रसंगी ह्या शक्तीचा वापर करण्यात येत आहे, की नाही हे निरीक्षणाने ठरवू शकत नाही. तेव्हा "आपल्या बुद्धीला जे सत्य म्हणून दिसते, तेवढेच स्वीकारणे योग्य असते" असे घोषवाक्य उच्चारणे सोयीचे असले, तरी त्याला अनुसरून वर्तन करायचे झाल्यास त्याचा अर्थ स्पष्ट करावा लागेल.

बुद्धिप्रामाण्यवादाच्या वरील मांडणीवर घेता येण्याजोगा दुसरा आक्षेप असा : बुद्धीला जे सत्य किंवा योग्य म्हणून आकलन झाले असेल, तेवढेच स्वीकारा ह्या म्हणण्यात असे अभिप्रेत असेल, की "बुद्धीशिवाय इतरही मनःशक्ती आहेत, पण त्यांच्यांतील कुणाला जे सत्य किंवा योग्य म्हणून दिसून आले असेल, ते स्वीकारणे योग्य नाही, फक्त बुद्धीलाच जे आकलन झालेले असते तेवढेच स्वीकारणे योग्य होय." मग बुद्धीच्या बाबतीत आपण असा पक्षपात का करतो, हा प्रश्न उपस्थित होईल आणि "हा पक्षपात करणे योग्य आहे, किंबहुना हा पक्षपातच नाही कारण फक्त बुद्धीलाच वास्तव सत्य काय आहे ह्याचे आकलन होऊ शकते, इतर शक्तींना होऊ शकत नाही" असे त्याचे उत्तर असेल, तर हे आपल्याला कसे समजले हा पुढील प्रश्न आपल्यापुढे उभा राहील. आणि हे आपल्या बुद्धीला समजते असे त्याचे उत्तर देऊन भागणार नाही; कारण ते वर्तुळात्मक ठरेल. इतर शक्तींच्या बाजूनेही असाच दावा करता येईल. बुद्धिप्रामाण्यवाद हा अनेक पंथांमधील एक पंथ ठरेल. बुद्धिप्रामाण्यवादाप्रमाणे कल्पनाप्रामाण्यवाद, प्रतिभाप्रामाण्यवाद, भावनाप्रामाण्यवाद असे अनेक पंथ असू शकतील आणि ह्या पंथांमधून निवड कशी करावी ह्याला काही तात्त्विक अधिष्ठान असणार नाही. ती पूर्णपणे निरंकुश अशी निवड होईल.

किंवा आपली भूमिका अशी असेल : "बुद्धीला जे सत्य म्हणून आकलन होते, तेच केवळ स्वीकारा" ह्या म्हणण्यात असे अभिप्रेत नाही, की बुद्धीशिवाय इतरही ज्ञानशक्ती किंवा मनःशक्ती आहेत, त्याही सत्य म्हणून कशाचे तरी ग्रहण करतात, पण तो सत्याभास असतो, खरेखुरे सत्य केवळ बुद्धीच ग्रहण करू शकते. बुद्धी हीच केवळ ज्ञानशक्ती आहे आणि केवळ तीच सत्य ग्रहण करू शकते." पण अशी जर आपली भूमिका असेल, तर 'जे बुद्धीला पटले आहे तेच केवळ स्वीकारा' ह्या म्हणण्यात स्वारस्य तरी काय? आपण फक्त तोंडाने खाऊ शकतो, इतर कशाने खाऊ शकत नाही. म्हणून 'तुम्ही रोज एक सफरचंद खा' असा सल्ला डॉक्टर देईल; पण 'तुम्ही रोज एक सफरचंद तोंडाने खा' असा सल्ला तो काही देणार नाही. तोंडाने खाण्याशिवाय दुसरा पर्यायच माणसाला नाही. तसेच 'तुम्हाला जे सत्य म्हणून आकलन झाले आहे, तेवढेच सत्य म्हणून स्वीकारा' असे म्हणता येईल; पण 'तुमच्या बुद्धीला जे सत्य म्हणून आकलन झाले आहे, तेवढेच सत्य म्हणून स्वीकारा' असे म्हणण्याचे कारण नाही. पण, 'तुम्हाला जे सत्य म्हणून आकलन झाले आहे, तेवढेच सत्य म्हणून स्वीकारा' असे कुणाला सांगण्याचे प्रयोजन तरी काय ? जे आपल्याला सत्य म्हणून आकलन झालेले नसते, दिसलेले, जाणवलेले नसते, त्याचा सत्य म्हणून कुणी स्वीकार करीत असतो काय ? हा अनावश्यक सल्ला तर नव्हे ?

तेव्हा बुद्धिप्रामाण्यवादाची मांडणी वेगळ्या पद्धतीने करावी लागेल. आपली कोणतीही समजूत किंवा विश्वास घेतला, तर त्याचा आशय म्हणजे एक विधान असते. उदा., 'माणसाच्या चांगुलपणावर माझा विश्वास आहे ह्या म्हणण्याचा अर्थ असा, की 'सर्व माणसे स्वाभाविकपणे वागतात तेव्हा ती चांगल्या प्रकारे वागतात' हे विधान सत्य आहे असे मी मानतो. आता विधानाचे स्वरूपच असे असते, की ते सत्य तरी असते किंवा असत्य तरी असते. दुसरी गोष्ट अशी, की कोणतेही विधान त्याच्या पलीकडच्या कोणत्यातरी गोष्टींमुळे सत्य किंवा असत्य ठरते. उदा., 'उद्या पाऊस पडेल' हे विधान 'उद्या' ह्या अव्ययाने ज्या दिवसाचा निर्देश होतो त्या दिवशी पाऊस पडण्याची घटना जर घडली तर सत्य ठरते; ही घटना जर घडली नाही तर असत्य ठरते. म्हणजे हे विधान त्याच्याहून

भिन्न असलेल्या ह्या घटनेमुळे सत्य किंवा असत्य ठरते. ज्या गोष्टीमुळे एखादे विधान सत्य ठरते, तिला ते विधान सिद्ध करणारा पुरावा किंवा त्या विधानाचा साधक पुरावा असे म्हणू या.

आता बुद्धिप्रामाण्यवादाचे स्पष्टीकरण असे करता येईल. बुद्धिप्रामाण्यवादी माणूस जेव्हा एखादे विधान सत्य म्हणून स्वीकारतो, तेव्हा ते विधान सत्य ठरविणारा साधक पुरावा त्याला अवगत असतो म्हणून आणि म्हणूनच केवळ तो ते स्वीकारतो. विधान सत्य ठरण्यासाठी जो पुरावा आवश्यक असतो तो सर्व जर उपलब्ध नसेल, तर बुद्धिप्रामाण्यवादी माणूस ते विधान सत्य म्हणून स्वीकारीत नाही. थोडक्यात, बुद्धिप्रामाण्यवादी माणूस पुरेशा पुराव्याअभावी कोणतेही विधान सत्य म्हणून स्वीकारीत नाही, किंवा असत्य म्हणून नाकारीत नाही. विधान सत्य (किंवा असत्य) ठरविणारा निर्णायक पुरावा उपलब्ध नसेल, तर बुद्धिप्रामाण्यवादी माणूस ते सत्य (किंवा असत्य) आहे असे मानणार नाही; ते अनिर्णित आहे असे तो मानेल.

विधाने वेगवेगळ्या प्रकारांची असतात आणि म्हणून त्यांचे साधक पुरावे वेगवेगळ्या प्रकारांचे असतात. उदा., 'पुणे इथून ४ कि. मी. दूर आहे', व 'उद्या पाऊस पडण्याचा दाट संभव आहे' ही भिन्न प्रकारची विधाने आहेत आणि त्यांना सत्य किंवा असत्य ठरविण्यासाठी ज्या पुराव्याचा आधार घ्यावा लागेल, तो भिन्न प्रकारचा असेल. गणितातील विधाने हा विधानांचा आणखी एक वेगळा प्रकार आहे. गणिती विधानांची सत्यता वेगळ्याच प्रकारच्या पुराव्यावर आधारलेली असते. पण विधान कोणत्याही प्रकारचे असो; ते ज्या प्रकारचे असेल, त्याला अनुसरून योग्य त्या प्रकारच्या पुरेशा पुराव्याचा पाठिंबा जर त्याला असला, तरच ते सत्य ठरते. आणि असा पुरावा जर आपल्याला अवगत असला, तरच ते सत्य म्हणून स्वीकारण्याचा आपल्याला अधिकार असतो ह्या म्हणण्यात बुद्धिप्रामाण्यवादाचे सार आहे.

आता एक प्रश्न उपस्थित होतो. विधान सत्य (किंवा असत्य) ठरविणारा पुरावा अवगत असेल तरच ते सत्य (किंवा असत्य) आहे असे माना, असा पुरावा नसेल तर ते अनिर्णित आहे असे माना एवढेच जर बुद्धिप्रामाण्यवादाचे सार असेल, तर बुद्धिप्रामाण्यवादाचा इतक्या ठामपणे, आग्रहाने, अभिनिवेशाने उद्घोष करण्याचे, प्रसार करण्याचे कारणच काय? 'बुद्धिप्रामाण्यवाद' ह्या काहीशा लांब आणि संस्कृत शब्दाचे जे म्हणणे आहे, ते सरळ आणि साधे आहे; त्याला कुणी विरोध करीत असेल किंवा त्याच्या विरुद्ध कुणी वर्तन करीत असेल हे शक्य आहे काय? ज्या विधानाला पाठिंबा देणारा पुरेसा पुरावा आपल्यापाशी नाही, अशा विधानावर कुणी विश्वास ठेवीत असेल काय? असे विधान कुणी सत्य म्हणून स्वीकारीत असेल काय?

ह्या प्रश्नांचे उत्तर ठामपणे 'होय' असे द्यावे लागेल. माणसांच्या समजुती, त्यांचे विश्वास केवळ पुराव्यावर आधारलेले नसतात. तसे असते, तर माणसे म्हणजे तार्किक यंत्रे झाली असती. माणसाला भावना असतात आणि त्यांची छाप त्याच्या समजुतीवर उमटलेली असते. क्रुद्ध माणसाला, संशयग्रस्त माणसाला, भयभीत माणसाला तोच परिसर, त्याच हालचाली वेगळ्या दिसतात. ह्या भिन्न मनोवस्थांतील माणसांना एकाच वस्तूची होणारी दर्शने भिन्न असतात. म्हणजे एकाच वस्तूच्या स्वरूपाविषयीच्या त्यांच्या समजुती भिन्न असतात. ही सर्वांच्या परिचयाची गोष्ट आहे. पण तिच्यापुढे जाऊन मनोवैज्ञानिक आपल्याला सांगतात, की माणसाच्या खोल अंतर्मनात ज्या अबोध इच्छा आणि प्रेरणा असतात, त्यांच्यामधून त्याच्या अनेक समजुती उद्भवत असतात. ह्या प्रेरणांचे समाधान कल्पनेच्या विश्वातच होऊ शकते; स्वप्ने आणि दिवास्वप्ने ह्या स्वरूपातच ह्या प्रेरणा सफल होऊ शकतात. पण ही स्वप्ने आणि पुराव्याच्या आधारे सत्य ठरणाऱ्या तार्किक समजुती माणूस अलग ठेवू शकत नाही. ह्या तर्कसिद्ध समजुतींचे विषय असलेल्या वस्तुस्थिती (फॅक्ट्स) आणि ही स्वप्ने ह्यांचे बेमालूम मिश्रण असलेल्या जगात माणूस जगत असतो. अशा जगात जगण्याची माणसाची स्वाभाविक प्रवृत्ती आहे. माणूस ह्या प्रकारचा प्राणी आहे.

अनुक्रमणिका

स्वप्न उत्कट समाधान देऊ शकते, सुखात आपल्याला चिंब भिजवू शकते; पण हे समाधान आणि सुख क्षणिक असते. आपल्या इच्छांचे वास्तव, खरेखुरे समाधान वास्तव जगात बदल घडवून आणूनच आपल्याला करावे लागते. आणि आपल्याला कृती करूनच बदल घडवून आणावे लागतात. इच्छामात्रेकरून बदल घडवून आणता येत नाहीत. स्वप्नावर कृती आधारता येत नाही. वस्तूंचे स्वरूप पारखून घेऊन त्यांना साजेशी कृती केली, तरच ती यशस्वी होण्याची शक्यता असते. आणि म्हणून माणसाला केवळ स्वप्नांत रमता येत नाही. त्याला पुराव्यांवर आधारलेल्या तार्किक समजुतींचा, वस्तूंच्या स्वरूपाशी इमान राखणाऱ्या समजुतींचा संग्रहही करावा लागतो. तेव्हा, माणसाच्या जीवनात चिकित्सक, तार्किक विचाराला अनिवार्य असे स्थान आहे.

पण ह्याबरोबरच माणसाच्या जीवनात स्वप्नांना, निरंकुश, मुक्त कल्पनेला स्वाभाविक आणि आदिम असे स्थान आहे. आणि ह्या दोन्ही प्रेरणांची, तार्किक विचार आणि मुक्त कल्पना यांची सांगड माणसाला घालता येईल. जेव्हा कृती टाळता येत नाही तेव्हा आणि तेवढ्यापुरता तार्किक विचाराचा आश्रय माणसाला घेता येईल. आणि कृतीचे जोखड जेव्हा झुगारता येईल, तेव्हा तो स्वप्नांत रमू शकेल. हा माणसाचा स्वाभाविक मोह आहे.

बुद्धिप्रामाण्यवाद ह्या मोहाविरुद्ध ठाम भूमिका घेतो. तो स्वप्नांना जागा ठेवीत नाही. तार्किक सत्य हे त्याच्या दृष्टीने केवळ कृतीचे साधन नसते. सत्याला त्याच्या दृष्टीने स्वयंभू आणि केवळ मूल्य आहे. जे पुराव्याच्या आधारे सत्य ठरत नाही, ते स्वीकारणे केवळ धोकादायक असते एवढेच नाही, ते स्वीकारणे हा माणसाचा घृणास्पद दुबळेपणा असतो. असे करण्यात माणसाची अप्रतिष्ठा आहे. स्वत:विषयी, विश्वाविषयी जे सत्य असेल ते, ते सत्य आहे म्हणून केवळ स्वीकारण्यात माणसाची महत्ता आहे. बुद्धिप्रामाण्यवाद अखेरीस एका मूल्यावर आधारलेला आहे आणि म्हणून त्याच्यात धार्मिक कठोरपणा आहे आणि धार्मिक आवाहन आहे.

पण एक प्रश्न उरतो. ह्या मूल्याचे प्रामाण्य कशावर आधारलेले आहे ?

'नवभारता' कडे प्रथमच लेखन पाठविणाऱ्या लेखकांनी लेखाबरोबर आपला संक्षिप्त परिचय आणि संपूर्ण पत्ता पाठविणे अत्यावश्यक आहे ; कारण लेख प्रसिद्ध झाल्यास, तो ज्या अंकात असेल त्या अंकाच्या आरंभी, संबंधित लेखकाचा संक्षिप्त परिचय व पत्ता देण्याची आमची प्रथा आहे.

'नवभारता' कडे पूर्वी ज्यांनी लेखन केले आहे, अशा लेखकांनाही आमची अशी विनंती आहे, की आमच्याकडे असलेल्या त्यांच्या परिचयपर माहितीत काही नव्या तपशीलांची भर घालावयाची आवश्यकता त्यांना भासल्यास ते तपशील त्यांनी आमच्याकडे लेखाबरोबर पाठवावे.

लेखकांची परिचयपर माहिती वेळेवर उपलब्ध न झाल्यास लेखक-परिचय देणाऱ्या संदर्भात अडचणी उत्पन्न होतात आणि अनेकदा लेखकांकडून मिळणारी माहिती अत्यंत त्रोटक असल्यामुळे तेवढीच नाइलाजाने द्यावी लागते. हे टाळावे, म्हणूनच ही विनंती.

– संपादक

सुखनाट्याचे स्वरूप

ना. रा. दुंडगेकर

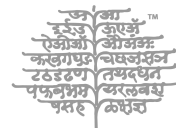
साहित्यक्षेत्रातील नाटक हा अतिप्राचीन व जन-मानसावर सतत पकड ठेवणारा प्रभावी प्रकार आहे. जीवनातील प्रसंग नाट्यबद्ध स्वरूपात पाहण्यात माणसाला उच्चकोटीतील आनंद मिळत असतो. जे समोर घडते आहे तो केवळ सत्याभास आहे, याची जाणीव असूनही प्रेक्षक काही वेळा ढसढसा रडत असतो. नाटक पाहत असताना ही जी मानसिक प्रक्रिया होते तिला कोलरिज हा इंग्रजी टीकाकार, "Willing suspension of disbelief" म्हणतो. याला नाट्यात्मक सत्याभास म्हणतात. 'हॅम्लेट', 'एकच प्याला' यांसारखी नाटके प्रेक्षकाचे मन विदीर्ण करतात; तर 'कॉमीडी ऑफ एरर्स', 'तुझे आहे तुजपाशी', 'संशय कल्लोळ' त्याला हास्याची मेजवानी देतात. ग्रीक कालापासून आजपर्यंत नाट्यवाङ्मयाने विविध वळसे व वळणे घेतली. कधी केवळ मनोरंजनाला महत्त्व आले, कधी आशयघनतेला, कधी काव्यात्म साजाला तर कधी मानवी मनाच्या विश्लेषणाला. पण नाट्याची गोडी मात्र अवीटच राहिली. नाट्य-वाङ्मय सदा फुलतच राहिले. त्यातून काही अवि-स्मरणीय व अजरामर कलाकृती निर्माण झाल्या. कालचक्राखाली अनेक गोष्टी भरडल्या गेल्या; पण 'राजा ईडिपस्', 'शाकुंतल', 'मृच्छकटिक', 'किंग लीअर', 'शारदा' यांसारख्या नाटकांचे प्रयोग आजही आपल्याला मोहित करतात. किंबहुना नाट्यकला हीच मुळी ब्रह्मानंदसहोदर आनंदाची प्राप्ती करून देणारी आहे. कालिदासाने 'माल-विकाग्निमित्र' या नाटकाच्या प्रस्तावनेत नाट्याचे अत्यंत समर्पक वर्णन केले आहे.

"देवानामिदमामनन्ति मुनयः कान्तं क्रतुं चाक्षुषं ।
रुद्रेणेदमुमाकृतव्यतिकरे स्वांगे विभक्तं द्विधा ।
त्रैगुण्योद्भवमत्र लोकचरितं नानारसं दृश्यते ।
नाट्यं भिन्नरुचेर्जनस्य बहुधाऽप्येकं समाराधनम् ॥"

नाटक ही एक उदात्त व उन्नत चीज आहे असे महाकवी कालिदासाने ध्वनित केले आहे. ऋषि-मुनींनी नाट्याला यज्ञ म्हणून गौरविले आहे ते याच कारणाने. अर्धनारी नटेश्वराच्या शरीराचे रुद्र आणि उमा हे जसे दोन भाग, तसे रौद्रगंभीर आणि ललितकोमल हे दोन नाटकाचे अंश आहेत. अशा प्रकारचे हे नाटक समाजातील वेगवेगळ्या रुचींच्या लोकांना भिन्नभिन्न प्रकारांनी आनंद देऊन संतुष्ट करते. नाटकाचे नेमके मर्म कालिदासाने ठोस शब्दांत व्यक्त केले आहे.

ग्रीककालापासून ते आतापर्यंतची नाट्यसृष्टी शोकनाट्य व सुखनाट्य या दोन प्रमुख शाखांत विभागली जाते. दोन्हीही शाखा अतिप्राचीन असल्या, तरी ग्रीक लोक व टीकाकार शोकनाट्याला श्रेष्ठ दर्जाचा कलाप्रकार समजत होते. पण शोक-नाट्याच्या मुळाप्रमाणेच सुखनाट्याची मुळे डायो-निसस या देवतेपुढे होणाऱ्या कार्यक्रमात आढळतात. या देवतेला प्रसन्न करून घेण्यासाठी सणाच्या दिवशी ग्रीक लोक चित्रविचित्र रंगाचे कपडे व मुखवटे परिधान करून नाच-गायनाचे कार्यक्रम करत असत. नाच-गायन करणाऱ्या समूहास ग्रीक भाषेत 'कोमॉस' म्हणजेच 'कॉमिक कोरस' म्हणत असत आणि त्या कोमॉसमध्ये गाणारा तो 'कोमॉइडॉस'. कोमॉइडॉस वरूनच कॉमीडी हा शब्द निर्माण झाला. प्रेक्षकांना खळखळून हसविणे आणि त्यांचे मनो-रंजन करणे हा ग्रीक कॉमीडीचा उद्देश असे. हलके-फुलके वा विनोदी स्वरूप आणि सुखान्त हे तिचे दोन विशेष होत.

इ. स. पू. ४८६ साली वार्षिक उत्सवाच्या स्पर्धेत पहिले सुखनाट्य अथेन्समध्ये सादर करण्यात आले असा दाखला मिळतो. पण त्याच्या निर्मितीचा निश्चित काल अज्ञातच आहे. ग्रीक वाङ्मयाचा मर्मज्ञ टीकाकार ॲरिस्टॉटल याच्या मते सुख-नाट्याचा गंभीरपणे विचार केला गेला नसल्या-





मुळे त्याला इतिहास नाही. 'आरकॉनने'[१] कवींना सुखनाटचात्मक वृंद पुरविण्यापूर्वी पुष्कळ कालावधी लोटावा लागला; तोपर्यंत नटवर्ग स्वयंस्फूर्त होता. सुखनाटचकार असे स्वतंत्र अभिधान ऐकू येण्यापूर्वीच सुखनाटचाला एक निश्चित स्वरूप प्राप्त झाले होते. मुखवटचाची अगर प्रास्ताविकांची योजना कोणी केली किंवा नटांची संख्या कोणी वाढविली या संबंधीचा तपशील अज्ञात आहे. मात्र कथानकाविषयी बोलताना ॲरिस्टॉटल म्हणतो की, ते प्रथम सिसिलीतून आले. आएंबिक किंवा अधिक्षेपक स्वरूपाचा त्याग करून आपले विषय व कथानक यांना व्यापकता सर्वप्रथम क्रेटिझने दिली.

म्हणजेच ॲरिस्टॉटललाही सुखनाटचाच्या जन्माचा निश्चित इतिहास ज्ञात नव्हता. ज्या क्रेटिझचा त्याने उल्लेख काव्यशास्त्रात केला आहे, तो इ. स. पू. ५ व्या शतकातील सुखनाटचकार होता. इ. स. पू. ४५० च्या नाटचस्पर्धेत त्याने आपला पहिला विजय मिळविला. ग्रीक साहित्यात सुखनाटचाची सुरुवात इ. स. पू. ५ व्या शतकात झाली असा निष्कर्ष उपलब्ध पुराव्यावरून काढावा लागेल. पुढे ॲरिस्टोपेनिझ (इ. स. पू. ४५० ते ३८५) याने उत्तमोत्तम सुखनाटचे लिहून ग्रीक सुखनाटचाला दर्जा प्राप्त करून दिला.

भारतीय नाटच-इतिहासाचा मागोवा घेतल्यास 'सुखनाटच' व 'शोकनाटच' असे नाटकाचे विभाजन आढळत नाही. परंतु भारतातील प्राचीन नाटके ही प्रामुख्याने सुखनाटचेच आहेत. भारतीय नाटचनिर्मितीचा निश्चित काल व नाटचनिर्मितिमागच्या प्रेरणा यांबाबत पंडितांच्यांत मतभेद असले, तरी संस्कृत नाटचाचा उद्‌गम दोन हजार वर्षांपूर्वी झाला असावा असे मानले जाते. संस्कृत नाटचाचा मानदंड ठरलेला 'नाटचशास्त्र' हा भरतमुनीकृत ग्रंथही जवळजवळ दोन हजार वर्षांपूर्वीचा आहे. म्हणजेच त्या आधी काही वर्षे भारतात नाटचकला फुलली असली पाहिजे. वेदांत जे संवाद आहेत, त्यांत संस्कृत वाङ्‌मयाची बीजे आढळतात असा निष्कर्ष काढावयास हरकत नाही. काही विवेचकांच्या मते संस्कृत नाटचाचा उगम धार्मिक क्रियांत किंवा लोकजीवनात असावा. याबाबत गो. के. भट म्हणतात, "नक्कल, सोंगे काढणे, सोंगे नाचविणे या मनुष्याच्या स्वाभाविक क्रिया असल्याने अभिनयरूप नाटच हे लोकजीवनातून येते (Popular origin) असे मान्य करता येते. पण त्याचबरोबर या स्वाभाविक प्रवृत्तीला नीटस आकार मिळाला तो धार्मिक क्रियांचे अनुष्ठान, उत्सवाचे प्रसंग, देवादिकांच्या प्राचीन कथा इत्यादी गोष्टींनी; आणि त्या दृष्टीने नाटचाचा उद्‌गम धार्मिक (Religious origin) असल्याचे मान्य करायलाही अडचण वाटू नये."[२] प्राचीन काळात जगातील सर्वच संस्कृतींवर धर्माचा जबरदस्त पगडा होता. देवदेवतांना प्रसन्न करून घेण्यासाठी त्यांचे उत्सव मोठचा थाटाने साजरे करण्यात येत असत आणि त्या उत्सवांच्या वेळी नृत्य-गायनांचे कार्यक्रम होत असत. पुढे पुढे अशा कार्यक्रमांत पात्रापात्रांत संवाद निर्माण झाले व त्यातूनच नंतर नाटचसृष्टी आकार घेत गेली. ग्रीक नाटचसृष्टीप्रमाणेच संस्कृत नाटचसृष्टीच्या उगमाच्या बाबतीतही वरील गोष्ट सत्य असावी. संस्कृतमध्ये लिखित स्वरूपातील नाटच अश्वघोष भास यांच्या कालापासूनच म्हणजेच इ. स. पू. एक-दोन शतकांपासून आढळते.

सुमारे दोन हजार वर्षांपूर्वी लिहिलेल्या 'नाटचशास्त्र' या ग्रंथात भरतमुनीने प्रामुख्याने रसनिर्मितीचा विचार केला आहे. वाचिक, आंगिक, सात्त्विक व आहार्य अशा अभिनयप्रकारांची आणि नाटचगृह, रंगपीठ, नेपथ्य, रंगभूषा, वेशभूषा इत्यादी प्रायोगिक अंगांचीही चर्चा त्याने केली आहे. पण संस्कृत नाटचात शोकनाटच व सुखनाटच असे भेद नसल्यामुळे भारताचे विवेचन सामान्यपणे नाटकाविषयी आहे. भारतीय नाटचवाङ्‌मयात नाटकाचे विभाजन पाश्चिमात्य साहित्याच्या अनु-

१. 'आरकॉन' हा एक ग्रीक अधिकारी होता. त्याचे काम नाटकांची तपासणी करून त्यांना परवाना देणे हे असे. तसेच निवड झालेल्या नाटकांच्या प्रयोगाची व्यवस्था करणे व विशेषतः अनुरूप असा वृंद उपलब्ध करून देणे हेही त्याचे काम असे.

२. गो. के. भट, संस्कृत नाटचसृष्टी. १९६४, पृ. १०.

अनुक्रमणिका

करणाने झाले. शेक्सपीअरच्या नाटकाच्या मराठी अनुवादातून मराठी रंगभूमीवर शोकनाटय अवतीर्ण झाले. शोकनाटय व सुखनाटय हा भेद मराठीत त्यानंतरचा.

श्री. ना. बनहट्टींसारख्या टीकाकारांना नाटकाचे शोकनाटय व सुखनाटय असे भेद पाडणे कृत्रिमपणाचे वाटते. "पाश्चात्त्य देशांतील नाटयाचे प्राचीन कालापासून ट्रॅजेडी व कॉमेडी असे दोन विभाग झाले व हे विभाग गृहीत धरूनच ॲरिस्टॉटलप्रभृती विवेचकांनी नाटयस्वरूपाचे विवरण केले. पण असे दोन परस्पर पृथक विभाग मानणे हे एकंदरीत कृत्रिमच."[३] पाश्चात्त्यांनी नाट्याचे केलेले विभाजन बनहट्टींना कृत्रिमपणाचे वाटते. परंतु त्यात कृत्रिमता नसून स्वाभाविकता आहे. नाटयवाङ्मय मानवी जीवनाचे व मनाचे प्रतिबिंब असते. मानवी जीवनाचे वस्त्र तर एक धागा सुखाचा आणि शंभर धागे दुःखाचे अशा स्वरूपाचे असते. जीवनाच्या या दोन्हीही बाजू नाटककार चित्रित करत असतो. जेव्हा तो शोकात्म बाजूला प्राधान्य देऊन कारुण्याची कारंजी उभारतो, तेव्हा शोकनाटय आकार घेते आणि जेव्हा तो सुखात्म व हलक्याफुलक्या बाजूचे दर्शन घडवून हास्यरस निर्माण करतो, तेव्हा सुखनाटय जन्म घेते. म्हणून पाश्चात्त्यांनी नाटकाचे केलेले विभाजन स्वाभाविक आहे. त्यात कोणत्याही प्रकारची कृत्रिमता नाही. उलट शोकनाटयाच्या अभावामुळे भारतीयांनी जीवनातील एका वास्तववादी अंगाकडे दुर्लक्ष केले असे म्हणावे लागेल. प्राचीन भारतीय नाटय, किंबहुना सर्व वाङ्मय, 'सत्यमेव जयते' या तत्त्वज्ञानाभोवती पिंगा घालत राहिले. नायक-नायिका कितीही मोठ्या संकटातून गेल्या तरी शेवटी त्यांचाच विजय व्हावयास हवा, सत्याला शेवटी न्याय मिळतोच मिळतो, हा तत्त्वज्ञानाचा धागा सर्वत्र प्राचीन भारतीय साहित्यात आढळतो. भारतीय संस्कृतीची आदर्श मानली गेलेली व कविमनाचा उत्कट नि उत्तुंग आविष्कार दर्शविणारी 'रामायण' आणि 'महाभारत' ही दोन महाकाव्येही त्याच तत्त्वज्ञानाला केंद्रबिंदू मानतात.

भारतीय साहित्य नाटयाचे शोकनाटय व सुखनाटय असे विभाजन करत नसल्यामुळे शोकनाटया-वर अगर सुखनाटयावर स्वतंत्र असे विचार मांडले गेले नाहीत. म्हणून संस्कृत साहित्यात नाटकाची सविस्तर चर्चा केलेली असली तरी 'सुखनाटयाची संकल्पना' समजावून घेण्यासाठी प्रामुख्याने पाश्चिमात्य साहित्यावरच अवलंबून राहावे लागते.

'कॉमीडी' या शब्दाची व्युत्पत्ती ग्रीक भाषेत आढळते. ग्रीकमधून तो शब्दप्रयोग इंग्रजीत आला. सध्या मराठीत कॉमीडीला पर्यायी शब्द म्हणून सुखात्मिका, सुखान्तिका असे शब्दप्रयोग योजिलेले आढळतात. पण हे दोन्हीही शब्दप्रयोग समर्पक वाटत नाहीत. ते व्यापक आहेत. एखाद्या कादंबरीला अगर कवितेलाही ते लागू पडतील. ग्रीकांना अभिप्रेत असलेली कॉमीडीची संकल्पना त्यातून व्यक्त होत नाही. कॉमीडी या शब्दाद्वारे ग्रीकांना हलकेफुलके स्वरूप असणारे, प्रेक्षकांना खळखळून हसविणारे आणि त्यांना आल्हाद देणारे नाटक अभिप्रेत होते. ग्रीकांना अपेक्षित असलेली कॉमीडीची संकल्पना 'सुखनाटय' या शब्दप्रयोगाद्वारे व्यक्त होऊ शकते. म्हणून कॉमीडीला 'सुखनाटय' हाच शब्दप्रयोग योग्य ठरेल. शिवाय ट्रॅजीडीला जर शोकनाटय हा पर्यायी शब्द समर्पक ठरत असेल, तर कॉमीडीला 'सुखनाटय' शब्दप्रयोग वापरणे उचित होईल. अर्थात आधुनिक नाटकात शोकनाटय व सुखनाटय यांच्या सीमारेषा पुसट होत चालल्या आहेत. परंतु असे असले तरी अजूनही दोन्ही नाटय-प्रकारांची निर्मिती होत आहे हे विसरून चालणार नाही.

ग्रीक साहित्यात सुखनाटयाला शोकनाटयाइतके उच्च नसले, तरी स्वतंत्र स्थान होते. त्या संदर्भात एनसायक्लोपीडिया ब्रिटानिकामधील नोंद महत्त्वाची आहे–[४] "Comedy for the Greeks was a definite genre which seems to have developed out of rites and celebrations involving song and the wearing of masks." असे असले, तरी टीका-

---

३. श्री. ना. बनहट्टी, मराठी नाटयकला आणि नाटयवाङ्मय, १९६९, पृ. ३१.

४. Encyclopedia Britannica : Vol. 6, p. 128.

अनुक्रमणिका

शास्त्राचा जनक समजला जाणारा आणि शोकनाटयाची भागवार सविस्तर चर्चा करणारा ॲरिस्टॉटल सुखनाटयाची फारशी दखल घेत नाही. सुखनाटयाला त्याने न्याय दिलेला नाही. प्लेटो व ॲरिस्टॉटल या दोघांनाही सुखनाटय कमी प्रतीचे वाटत असे. एवढेच नव्हे, तर खळखळून हसणेसुद्धा प्लेटोला मान्य नव्हते. प्लेटोने शोकनाटयावर घेतलेल्या आक्षेपांचे जोरदार खंडण करणारा ॲरिस्टॉटल सुखनाटयाच्या बाबतीत मात्र प्लेटोच्याच मताचा दिसतो. टीकाशास्त्राच्या ५ व्या भागात तो म्हणतो, "सुखान्तिका ही आम्ही सांगितल्याप्रमाणे, खालच्या दर्जाच्या– तथापि वाईट या शब्दाच्या पूर्णार्थाने नव्हे– व्यक्तीची अनुकृती असते. कारण, हास्यास्पदता हा कुरूपतेचाच एक पोटभेद आहे. ती दुःखद किंवा विनाशक नसणाऱ्या एखाद्या दोषात अगर कुरूपतेत अंतर्भूत असते."[५] ॲरिस्टॉटल सुखनाटय कमी दर्जाच्या व्यक्तीची अनुकृती मानतो. 'पण वाईट या शब्दाच्या पूर्णार्थाने नव्हे.' या शब्दांद्वारे त्याला असे दर्शवावयाचे आहे की सुखनाटयातील व्यक्ती सर्वसाधारण माणसापेक्षा एका विशिष्ट बाबतीतच वाईट असतात. या बाबतीत अपायकारक नसलेले एखादे व्यंग किंवा स्वभावांतर्गत कुरूपता यांचा समावेश होतो. सुखनाटयात व्यक्ती घृणास्पद न ठरता हास्यास्पद ठरते. ॲरिस्टॉटलच्या मते अपायकारक नसलेली वाईट गोष्ट हास्याचा विषय होऊ शकते आणि हास्याचे विषय दोन प्रकारचे असू शकतात : १) अपायकारक नसलेली चूक अंतर्भूत असणारी कृती आणि २) अपायकारक नसलेले व्यंग असणारी व्यक्ती.

ॲरिस्टॉटलचे सुखनाटयावरील भाष्य अपुरे व आधुनिक सुखनाटयाला लागू न होणारे असले, तरी सुखनाटयाची सर्वप्रथम दखल घेणारा तो टीकाकार होता हे सत्य नजरेआड करून चालणार नाही. सुखनाटयाला तो खालच्या दर्जाच्या व्यक्तीची अनुकृती मानतो. त्या व्यक्तीतील व्यंग पाहून व तुलनात्मक दृष्टया आपण त्याच्यापेक्षा श्रेष्ठ आहोत ही जाणीव प्रेक्षकाच्या मनात निर्माण झाल्यामुळे हास्य निर्माण होते असे त्याला सूचित करावयाचे आहे. पण शेक्सपीअरच्या व त्यानंतरच्या सुखनाटयाकडे दृष्टिक्षेप टाकल्यास ॲरिस्टॉटलच्या सिद्धांतातील अपुरेपणा जाणवतो. आधुनिक सुखनाटयाच्या कक्षा विविधांगांनी रुंदावल्या आहेत.

सुखनाटयनिर्मितीसाठी सामान्य अगर खालच्या दर्जाच्या व्यक्तीचीच जरुरी असते हा ॲरिस्टॉटलचा विचार काळाच्या ओघात खोटा ठरला आहे. नाटयकला जसजशी विकसित होत गेली, तसतसे विविध बारकावे तिच्यात निर्माण झाले. असामान्य अगर उच्चपदस्थ व्यक्तीच्या जीवनातूनही सुखनाटय आकार घेऊ शकते, उच्चपदस्थ व्यक्ती सुखनाटयाला वर्ज्य नाहीत हे पुढच्या नाटककारांनी दाखवून दिले. 'द विंटर्स टेल', 'द टेंपेस्ट' यांसारख्या शेक्सपीअरच्या कलाकृती त्याचा प्रत्यय आणून देतात. तसेच हास्य केवळ कुरूपतेमुळेच अगर एखाद्या व्यक्तीतील व्यंग पाहूनच निर्माण होते असे नाही. मानवी जीवनातील विसंगतीतून किंवा नायकाचे परिस्थितीविषयी असलेले अज्ञान पण प्रेक्षकांना तिच्याविषयी असलेले ज्ञान, यातूनही ते निर्माण होत असते. व्यंगामुळे जे हास्य निर्माण होते, त्यापेक्षा हे हास्य उच्च प्रतीचे असते. अशा हास्यापासून प्रेक्षक निर्भेळ स्वरूपाचा आनंद उपभोगू शकतो. काही वेळा मानवी जीवनातील अपुरेपणावर नाटककार आपल्या समर्थ लेखणीद्वारा प्रकाश टाकत असतो आणि त्यातूनही सुखनाटय जन्म घेते. या संदर्भात एस्. एच्. बुचर हा इंग्रजी टीकाकार म्हणतो, "Certain imperfections, however will probably always be looked on as permanent features of our common humanity. With these efects comedy amuses itself, discovering the inconsistencies which underlie life and character and exhibiting evil not as it is in its essential nature, but as a thing to be laughed at rather than hated."[६]

५. ॲरिस्टॉटल– ॲरिस्टॉटलचे काव्यशास्त्र, (भाषांतर गो. वि. करंदीकर), १९५७, पृ. ६०.

६. S. H. Butcher, Aristotal, Theory of Poetry and fine Art, London, 1897, Indian Edition, 1968, p. 372.

ॲरिस्टॉटलच्या सुखनाट्याविषयीचा सिद्धांत केवळ ग्रीक सुखनाट्यावरच आधारित असल्यामुळे त्यावर मर्यादा पडल्या आहेत. विचारांची भेदकता, शब्दाचा नेमकेपणा आणि प्रतिभासंपन्नता त्याच्या जवळ होती हे खरे; पण उपलब्ध साहित्याच्या आधारेच त्याचे काव्यशास्त्र साकारले. त्यामुळे त्यात त्रुटी राहणे साहजिक आहे.

शेक्सपीरीयन व आधुनिक सुखनाट्याचा आवाका खूपच विस्तारलेला आढळतो. विषयांच्या विविधतेबरोबरच मानवी मनाच्या अनेक बारकाव्यांचे त्यांच्यांत प्रभावी दर्शन घडते. एखाद्या नाटकात केवळ हास्य निर्माण झाले अगर त्याचा शेवट गोड झाला म्हणून ते नाटक सुखनाट्य ठरत नाही. तर सुखनाट्यकार जीवनाकडे खेळकर आणि हसतमुख वृत्तीने पाहत असतो. मानवी मनाला सतत टोचणारी व्यंगे, कृत्रिमता अथवा एखाद्या गोष्टीला दिले जाणारे अवास्तव महत्त्व यांजवर नाट्यप्रतिभेचा साज चढवून तो प्रेक्षकांना एक वेगळाच आनंद देत असतो. सुखनाट्याचे स्वरूप काही वेळा हलके-फुलके असते, तर काही वेळा एखादा नाटककार एखाद्या गंभीर समस्येच्या मुळालाच हात घालताना दिसतो. इब्सेन आणि त्याच्या अनुयायांची नाट्यसृष्टी प्रामुख्याने समस्याप्रधान असून समाजातील समस्यांचे ते गांभीर्याने चित्रण करतात. बर्नार्ड शॉ सारखा नाटककार तर आपल्या सुखनाट्यातून समाजातील समस्यांचे फारच प्रभावीपणे दर्शन घडविताना दिसतो.

ग्रीककालापासून आतापर्यंत अनेक प्रकारची सुखनाट्ये लिहिली गेली. सुखनाट्याचा आवाका खूपच विस्तारला. पण या सुखनाट्यात एक समान सूत्र आढळते. त्यामुळे त्याची स्वतःची अशी काही वैशिष्ट्ये निर्माण झालेली आहेत. सुखनाट्याचे स्वरूप हलके-फुलके असते, मनावर ताण निर्माण करणारे नसते. परंतु हलके-फुलके स्वरूप याचा अर्थ निकृष्ट, महत्त्वपूर्ण नसलेले असा नव्हे. सुखनाट्य जीवनातील समस्यांवर हसत-खेळत प्रकाशझोत टाकत असते. जीवनातील विसंगती अगर व्यंग शोधून कधी विनोदाद्वारे, तर कधी उपहासाद्वारे मानवी स्वभावाच्या मुळाशी जाऊन मानवाच्या शक्ती आणि मर्यादा यांविषयी प्रेक्षकांत दृढ जाणीव निर्माण करते. त्याच्या हलके-फुलकेपणाचा संबंध दुःखद अगर विनाशकारक नसणे याच्याशी असतो. अगदी टोकाचा संघर्ष निर्माण करणारे प्रसंग, अटीतटीचे झगडे नाटकात असले, तरी शेवटी सर्वांवर पडदा पडतो. सुखद अनुभव घेऊन रसिक बाहेर पडतो. देवलांच्या ' संशयकल्लोळ ' नाटकात संशयाचा प्रचंड गोंधळ उडतो, अटीतटीचे प्रसंग निर्माण होतात; पण सत्य उजेडात येते. शेवटी नाटकातील प्रमुख व्यक्ती सुखाच्या हिंदोळ्यावर आरुढ झालेल्या दिसतात. ' पुण्यप्रभाव ', ' भावबंधन ' ' तुझे आहे तुजपाशी ' या नाटकांचा किंवा शेक्सपीअरच्या सुखनाट्यांचा शेवट असाच गोड होतो.

एखाद्या नाटकाचा शेवट केवळ सुखांत झाला म्हणून त्याला सुखनाट्य म्हणता येणार नाही असे म्हटले जात असले, तरी नाट्यटीकाकारांनी सुखांत नजरेआड केलेला नाही. ॲलर्डिस निकॉल या टीकाकारांच्या मते सुखांत सुखनाट्याचे वेगळेपण दर्शवितो. शेक्सपीअरच्या ' द टेम्पेस्ट ' या नाटकाची सुरुवात दर्यातील महातुफानात सापडलेल्या आणि जीव वाचविण्यासाठी अकांडतांडव करणाऱ्या राजा आलोंसो व त्याच्या सहकाऱ्यांच्या दर्शनाने होते. एकुलता एक राजपुत्र फर्डिनंड सागराच्या उदरात नाहीसा झाला म्हणून जीवनाचा अंत करू इच्छिणाऱ्या पित्याचे, म्हणजेच ओलोंसोचे विदीर्ण हृदय रसिकांपुढे उघडे होते. पण नंतर आपल्याला समजते, की दर्यातील तुफान कृत्रिम असते. आपल्या शत्रूंना धडा शिकविण्यासाठी प्रॉस्पेरोने जादूच्या साहाय्याने ते निर्माण केलेले असते. फर्डिनंड सुखरूपपणे सागर किनाऱ्यावर लागतो आणि पहिल्या दृष्टिक्षेपातच मिरांडा नावाच्या युवतीच्या प्रेमात पडतो. नाटकाचा शेवट फर्डिनंड आणि मिरांडा यांच्या मधुर मीलनाने होतो. आलोंसो व प्रॉस्पेरो यांच्यातील वैर संपते, एका नव्या पर्वाची सुरवात होते. " सौभद्र " नाटकाचा शेवट ' अर्जुन-सुभद्रा ' यांच्या परस्परांवरील प्रेमसाफल्याने होतो ; आणि प्रेक्षकाला सुखात्म जाणीव देऊन नाटक संपते.

शोकनाट्यात करुणरसाला जे स्थान आहे, ते सुखनाट्यात हास्यरसाला आहे. अर्थात सुखनाट्य म्हणजे विनोदी नाटक नव्हे. परंतु विनोदाची झालर आणि शिडकावा असल्याशिवाय सुखनाट्य आकार

अनुक्रमणिका

घेत नाही. केव्हा केव्हा सुखनाटचातील विनोदा-मागे हृदयाला हात घालणारे गांभीर्य असते. त्याची उत्तम प्रचिती आपणास शेक्सपीअरच्या सुखनाटचां-तून येते. सुखनाटचात विनोदाला एवढे महत्त्व आहे, की बर्गसांसारखे विवेचक सुखनाटचाला विनो-दाचा एक आविष्कार मानतात. शोकनाटचाचे अंतरंग जाणून घ्यावयाचे झाल्यास ज्याप्रमाणे नीत्शेला आपण फाटा देऊ शकत नाही, त्याप्रमाणे सुखनाटचाचा घाट समजावून घेताना बर्गसांला टाळू शकत नाही. बर्गसांने विनोदामागची कारण-मीमांसा शोधण्याचा प्रयत्न केला आहे. नैसर्गिकते-वर जेव्हा कृत्रिमपणाचे आवरण पडते, तेव्हा हास्य-निर्मिती होते असा त्याचा सिद्धांत आहे. एखाद्या वक्त्याने भावानुरूप हावभाव केले तर त्याचे भाषण प्रभावी व उठावदार ठरते; परंतु एखादा वक्ता पुनःपुन्हा एकाच प्रकारचे हातवारे करू लागला तर हास्यनिर्मिती होते. याचे कारण असे, की त्या वक्त्याच्या हातवाऱ्यांत कृत्रिमपणा जाणवतो, बर्गसांच्या मते समाज हाही एक चैतन्ययुक्त वस्तू असून त्याच्यावर जेव्हा कृत्रिमपणाचे आवरण पडल्याचा प्रत्यय येतो, तेव्हा हास्य निर्माण होते. अशा समाजाचे अगर अशा समाजात वावरणाऱ्या व्यक्तींचे चित्रण सुखनाटचात केलेले असते. उणी-वांची, दोषांची अगर दुर्गुणांची जाणीव झाल्यास लोक सुधारतात असे बर्गसांचे मत आहे. तो सुख-नाटचाचा विचार करत असताना त्याच्या मागे असणाऱ्या सुधारणा–उद्देशाला महत्त्व देतो. त्यामुळे त्याच्या विवेचनाला मर्यादा पडल्या आहेत. बर्नार्ड शॉसारखा एखादा नाटककार समाजातील व्यंगावर अगर दोषांवर विनोदाद्वारे प्रकाशझोत टाकून सुधारणेची अपेक्षा करत असेलही किंवा काही सुख-नाटचांमुळे समाजात सुधारणेला पोषक वातावरण निर्माण झाले असेलही. परंतु याचा अर्थ असा नव्हे, की सुखनाटचातील विनोदामागची प्रेरणा समाज-सुधारणा असते. इब्सेन म्हणतो त्याप्रमाणे प्रश्न विचारण्याचे काम नाटककाराचे असते. उत्तरे ज्यांनी त्यांनी आपापल्या मगदुराप्रमाणे व परिस्थितीप्रमाणे शोधावयाची असतात.

सुखनाटच ही एक साहित्यिक कलाकृती असून इतर कलाकृतींप्रमाणे तिची स्वतःची अशी खास वैशिष्टचे आहेत. त्यातील विनोदाचे स्थान इतर वाङ्मयीन प्रकारांपासून त्याचे वेगळेपण दर्शविते. शेक्सपीअरची सुखनाटचे, इतर रोमँटिक सुखनाटचे किंवा आधुनिक सुखनाटचे डोळचांपुढे समाज-परि-वर्तन किंवा समाज-सुधारणा असा कोणताच उद्देश ठेवून लिहिली गेली नाहीत. समाजात आढळणाऱ्या व्यंगांवर अगर कृत्रिमतेवर सुखनाटच आपल्या विनोदाचा इमला जरूर उभारते; पण तो सुधारणा-उद्देशासाठी नव्हे.

सुखनाटचाचे महत्त्वपूर्ण विवेचन करणारा मेरीडिथ हा आणखी एक प्रसिद्ध टीकाकार. तो विनोदाला सुखनाटचात मध्यवर्ती स्थान देतो. त्याच्या सिद्धांतानुसार विनोद बुद्धिप्रधान, सुसंस्कृत समाजात निर्माण होतो आणि सुखनाटचाचे आवाहन बुद्धिमत्तेला असते. सुखनाटच मूलतःच दोषदिग्दर्शन करणारे असते. ते मानव्याचे चित्रण करत नाही; तर शिष्टाचाराचे चित्रण करते असे त्याच्या विवेचनाचे सार आहे. सुखनाटच पाहून आनंदाने खुलणारा सामान्य माणूस मेरीडिथने विचारात घेतलेला नाही. तो फक्त बुद्धिजीवी प्रेक्षकाचाच विचार करतो. त्यामुळे त्याच्या सिद्धांतात त्रुटी राहिली आहे हे खरे; पण त्याचे विवेचन फारच अर्थपूर्ण आहे.

बर्गसां व मेरिडिथ यांच्या सिद्धांतात अपुरेपणा आहे, त्यांच्या सिद्धांताबाबत मतभेदही होऊ शकतील; पण सुखनाटचातील विनोदाचे त्यांनी केलेले विवेचन सुखनाटचाचा घाट समजावून घेण्यासाठी अतिशय महत्त्वाचे आहे. सुखनाटचाच्या इतिहासकारांना त्यांची दखल घेतल्याशिवाय पुढे जाता येत नाही.

सुखनाटचात विनोदाचे सर्व प्रकार आढळतात. मंद स्मितापासून ते सातमजली हास्यापर्यंतची मेज-वानी येथे प्रेक्षक अनुभवीत असतो. विनोद व सुखात्म जाणीव, विनोद व सुखनाटचाचा घाट यांचे फारच जवळचे नाते आहे. किंबहुना इंग्रजीतील 'कॉमीडी' व 'कामिक' हे शब्दच मुळी सुखनाटचाचे अंतरंग स्पष्ट करतात. मात्र सुखनाटचातील अनुभव विनो-दाशी अंगभूतपणे निगडित असला पाहिजे. कला-कृतीचा अविभाज्य घटक म्हणूनच त्याने कार्यरत व्हावयास हवे, फुलाच्या पाकळ्या आणि देठ एकरूप असतात तसे. पण सुखनाटच म्हणजे केवळ विनोदी

अनुक्रमणिका

नाटक नव्हे. अतिशय गंभीर, धीरोदात्त अशा प्रसंगांचे चित्रणही त्यात केलेले असते. चेकॉव्हच्या 'दी चेरी आर्चर्ड' या नाटकाचे स्वरूप असे आहे. नाटक पाहून प्रेक्षकाने खळखळून हसावे अशी नाटककाराची अपेक्षा, पण प्रत्यक्षात त्याच्या डोळ्यांच्या कडा ओल्या होतात. चेकॉव्हच्या इतर सुखनाट्य कलाकृतींतही हे सामर्थ्य जाणवते. त्याची सुखनाट्ये शोकनाट्याच्या सीमारेषेपाशी येऊन थबकणारी आहेत असे पॉटस् या ख्यातनाम टीकाकाराचे मत आहे. सुप्रसिद्ध फ्रेंच नाटककार मोलीअर याच्या 'मिसअँथ्रोप' या नाटकातही हे सामर्थ्य प्रकर्षाने आढळते. "Sad and noble comedy" अशा शब्दांत विडहॅम लीव्हिस त्याचे वर्णन करतो. कालिदासाची नाट्यसृष्टीही याच प्राणतत्त्वाने भारलेली आहे. म्हणून एखादे नाटक सुखनाट्य आहे की नाही ते ठरविण्याचा निकष केवळ त्याच्यातील विनोद नव्हे. त्या कलाकृतीचा साकल्याने होणारा परिणाम महत्त्वाचा. तोच तिचा निकष. साकल्याने होणारा परिणाम सुखात्म असेल, तरच ती कलाकृती सुखनाट्य ठरते.

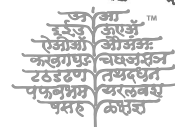
सुखनाट्यात धीर–गंभीर पात्रांचा समावेश होत असला, तरी सामान्यपणे त्याच्यातील पात्रे दैनंदिन जीवनातील, सर्वसामान्य अशी असतात. नित्य घडणाऱ्या घटनांना त्यात महत्त्व येते. त्याच्यातील पात्रांच्या स्वभावाला कंगोरे, कडा नसतात असे नाही; पण त्यांचे व्यक्तिमत्त्व त्यांना वर्गीय स्तरांवर नेते. परंतु वर्गीय याचा अर्थ विशिष्ट वर्गाचे अगर समाजाचे प्रतिनिधीत्व नव्हे, तर ज्या नात्यांनी ती वावरतात, तशा स्वरूपाची समाजात आढळणारी त्यांची रूपे. उदाहरणार्थ, शेक्सपीअरच्या 'कॉमीडी ऑफ एरर्स' मधील जुळे भाऊ जसे वागतात, जसे प्रसंग त्यांच्या जीवनांत निर्माण होतात, तसेच प्रसंग इतर जुळ्या भावंडांच्या जीवनांत येतात असे नाही. परंतु जुळेपणामुळे समाजातील इतर लोकांचे तशा प्रकारचे घोटाळे मात्र नक्कीच होत असतात. जुळेपणातील घोटाळ्यांतून निर्माण होणारे विनोदात्मक, पण भावस्पर्शी विश्व शेक्सपीअरने 'कॉमीडी ऑफ एरर्स' मध्ये साकार केले आहे. सुखनाट्यातील व्यक्तिरेखेत आढळणारे विशेष प्रेक्षकांना समाजात इतरत्र आढळतात. एका समूहाचा तो आविष्कार आहे असे त्यांना वाटते.

व्यक्तिचित्रणावर देण्यात येणारा भर हे आधुनिक नाटकाचे ठळक वैशिष्ट्य आहे. ॲरिस्टॉटल कथानकाला सर्वप्रथम स्थान देतो. पण त्याचे नियम आधुनिक नाटकाला जसेच्या तसे लावता येणे शक्य नाही, मग ते शोकनाट्य असो की सुखनाट्य असो. कोणतीही कला दिवसेंदिवस विकसित होणारी असते; विविधांगांनी तिच्यात भर पडत जाते; तिच्यात अनेक बारकावे निर्माण होतात. मानसशास्त्राच्या वाङ्मयावरील प्रभावामुळे तर व्यक्तिचित्रणाला अधिकच महत्त्व प्राप्त झाले आहे. मानवी मनाचा ठाव घेण्याचे, त्याच्यातील वेगवेगळे तरंग शोधण्याचे नाटककाराचे सामर्थ्य जेवढे जबरदस्त, तेवढी त्या कलाकृतीला गहनता प्राप्त होते. सुखनाट्यकारही मनाचे अतिसूक्ष्म बारकावे टिपताहेत. एखाद्या नाट्यकृतीला कथानक आहे की नाही यापेक्षाही व्यक्तिरेखा कितपत जिवंत आहेत, त्यांना मानवी चैतन्य प्राप्त झाले आहे की नाही यांवरच आधुनिक नाट्य जोखले जाते. पूर्वीच्या तुलनेने घटना आणि प्रसंगही कमी महत्त्वाचे ठरतात. झपाट्याने पसरत चाललेले औद्योगीकरण, निरनिराळ्या शास्त्रांतील प्रगती यांमुळे आधुनिक मानवी जीवन कमालीचे गुंतागुंतीचे झाले आहे. अस्वस्थता आणि विफलता यांनी सध्याचे जीवन पूर्णपणे ग्रासले आहे. समर्थ व जबरजिद्दीचा कलावंतच ही गुंतागुंत नाट्यबद्ध करू शकतो.

शोकनाट्याशी तुलना करता सुखनाट्याच्या बांधणीत सौम्यपणा जाणवतो; पण सुखनाट्याचे हे काही व्यवच्छेदक लक्षण नव्हे. शोकनाट्याची बांधणी अतिशय काटेकोरपणे केलेली असते. मुख्य पात्रांतील अगर प्रसंगांतील थोडासा बदलही त्याचे स्वरूप अगर शेवट बदलू शकतो, परिणामकारकतेच्या दृष्टीने नाट्याला बाधक ठरतो. अशा स्वरूपाचा काटेकोरपणा सुखनाट्यात नसतो. किंचितशा सैलपणाला त्यात वाव असू शकतो. अर्थात हा सैलपणा कलात्मकतेला बाध आणणारा अगर नाट्य मारणारा नसतो.

ग्रीक कालापासून आजतागायतच्या वाङ्मयीन इतिहासात सुखनाट्यानेही अनेक रम्य स्थळे निर्माण केलेली आहेत, ज्यांच्या आस्वादामुळे रसिक प्रेक्षक देहभान विसरून जातो. कधी त्यातील बोचऱ्या विनोदाने तो घायाळ होतो, तर कधी त्याच्यातील सुखद लाटांवर हिंदोळे घेत असतो. त्याच्यातील व्यक्तिरेखा कधी त्याला 'रोमॅन्टिक' भूमीत नेऊन एका वेगळ्याच भावरम्य विश्वाचे दर्शन घडवितात, कधी वास्तवाशी नाते सांगतात, तर कधी एखाद्या समस्येवर प्रकाश टाकतात. कालौघात सुखनाट्याने विविध वळसे घेतले. त्याला वैभवाच्या आणि कठिण कालखंडांतूनही भ्रमण करावे लागले; मात्र त्याचा विकास सर्वांगांनी होतच गेला. त्यामुळे साहित्याच्या दरबारात या शाखेनेही काही अमर लेणी कोरलेली आहेत, जी वर्षानुवर्षे रसिकाला रिझवतच राहतील.

अनुक्रमणिका

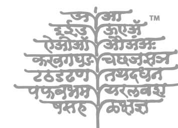




ऊष्मागतिकीचा दुसरा सिद्धांत व उत्क्रांतिवाद

व. त्रिं. चिपळोणकर

अशी एक गोष्ट वाचलेला मला आठवते की, काही वर्षांपूर्वी शास्त्रज्ञ देकार्त व ईश्वराचे अस्तित्व न मानणारा असा एक तत्त्वज्ञ यांच्यामध्ये एक मोठा वाद झाला. देवाला अस्तित्व आहे ही गोष्ट मी गणितीय रीत्या सिद्ध करून दाखवतो असे या वादाचे शेवटी म्हणून शास्त्रज्ञाने एक गुंतागुंतीचे बीजगणितीय सूत्र मांडले. त्यावर अनेक क्रिया करून ते सोडविले व शेवटी आलेल्या उत्तराखाली त्याने लिहिले ∴ ईश्वराला अस्तित्व आहे. तत्त्वज्ञाची गणितामध्ये गती नसल्यामुळे त्याला या युक्तिवादाला काही उत्तर देता आले नाही. या गोष्टीचे स्मरण होण्याचे कारण गेल्या वर्षी एका अमेरिकन विज्ञान-विषयक मासिकात आलेला काहीशा अशाच प्रकारच्या प्रकट चर्चेचा अहवाल हा होय. ही चर्चासुद्धा अखेर निसर्गामध्ये दैवी प्रेरणा आहे की नाही या प्रश्नापाशी येऊन थांबली. चर्चा होती डार्विनच्या उत्क्रांतिवादाबद्दल आणि तीमध्ये ज्या तर्कवादाचा उपयोग केला गेला होता, तो आधारलेला होता बहुतांशी भौतिकीय विज्ञानावर. उत्क्रांतिवादाला अनुकूल असा तर्कवाद पूर्वपक्ष म्हणून जो मांडण्यात आला होता तो असा होता : भूतकाळामध्ये कोणत्या तरी एका क्षणी या विश्वामध्ये द्रव्य व ऊर्जा या दोन घटकांची निर्मिती झाली हे गृहीत धरले, तर या घटकेपासून आतापर्यंत ज्या विविध घडामोडी या विश्वात घडल्या आहेत, त्या सर्वांचे समाधानकारक विशदीकरण फक्त नैसर्गिक प्रेरणा विचारात घेऊन करता येते. याकरिता दैवी प्रेरणा कोठल्याही टप्प्याकरिता गृहीत धरण्याची आवश्यकता असत नाही, असे या वादाचे प्रतिपादन आहे. सुरुवातीस हे येथे स्पष्ट केले पाहिजे की, उत्क्रांतिवाद हे एक प्रयोगसिद्ध सत्य आहे, हा समज तितकासा बरोबर नाही. कारण निरीक्षणाने आढळणाऱ्या सर्वच गोष्टींचे समाधानकारक विशदीकरण या वादाच्या आधारे देता येते असे म्हणणे खरे नाही. हा वाद गृहीत धरला असता त्या योगे अनेक घटनांकरिता सयुक्तिक व बुद्धिनिष्ठ अशी उत्तरे मिळविता येतात, एवढेच याबाबतीत आज आपणास म्हणता येते. सृष्टीमधील जीव व जड सृष्टिमात्रात जो विकास होत असताना आढळतो, त्यामागे दैवी प्रेरणा नाही हा उत्क्रांतिवादाचा पहिला महत्त्वाचा असा मुद्दा आहे. कोणत्या तरी शिवतत्त्वाच्या दिशेने जैव सृष्टीमधील घटकाचा जीवन प्रवास चालला आहे असे मानण्यास पण या वादाप्रमाणे जागा नाही. जीवसृष्टीमध्ये होणाऱ्या बदलामागे जर सर्वव्यापी असे तत्त्व शोधावयाचेच असेल, तर फक्त असे म्हणता येते की, प्रत्येक जीव आपल्या जातीचे अस्तित्व टिकवू ठेवण्याकरिता धडपड करीत असतो. या धडपडीपासून त्याच्या शरीररचनेत किंवा त्याच्या कार्य करण्याच्या पद्धतीमध्ये बदल होत असतात. विश्वाच्या सुरुवातीला फक्त अणू व ऊर्जा हे दोनच घटक होते. ऊर्जा असल्यामुळे आदि विश्वातील हे अणू स्थिर नव्हते, तर ते गतिमान होते; त्यांची सारखी इतस्ततः हालचाल होत होती. अशा हालचालीमुळे अणूंमध्ये परत परत परस्पर आघात होत होते. अशाच एका प्रसंगी दोन सुयोग्य अणू कर्मधर्मसंयोगाने एकमेकांच्या अगदी जवळ आले व त्यांमध्ये आकर्षणी प्रेरणा असल्यामुळे त्यांचा संयोग होऊन त्यांपासून रेणू बनला. असे अनेक रेणू परत कर्मधर्मसंयोगाने एकत्र आल्यामुळे जीवसृष्टीकरिता आवश्यक असे, जास्त क्लिष्ट संरचना असणारे जोडरेणू निर्माण झाले. आजसुद्धा आंतरतारकीय विभागात अमोनिया किंवा ॲमिनो आम्ल रेणूंची निर्मिती चालू असल्याबद्दल निरीक्षणाने पुरावा मिळतो. अशा रेणूंना अनुकूल परिस्थिती मिळाल्यानंतर त्यापासून उत्क्रांतिपथावरील सर्वांत खालच्या जीवन स्तरावरील पेशी व त्यानंतर जीवाणू निर्माण झाले. त्यानंतर परत योगायोग व अनुकूल परिसरीय परिस्थिती यांच्या एकत्रित प्रभावामुळेच जीवसृष्टीमधील निरनिराळ्या जाती क्रमवार विक-





सित होत गेल्या व शेवटी या प्रक्रियेची परिणती मनुष्य-प्राण्यात झाली. जड सृष्टीमधील घटकास जाणीव नाही; पण मनुष्य व इतर जिवंत प्राण्यांमध्ये जाणीव असते या गोष्टीचा खुलासा वरील मीमांसेत आज तरी उपलब्ध नाही. उत्क्रांतिप्रक्रियेचे परिशीलन केले असता तीमध्ये महत्त्वाचे असे जे तीन गुणविशेष आढळतात ते असे आहेत : १) सर्व प्राणी एकाच वेळी निर्माण न होता एकामागून एक अशा काहीशा क्रमाप्रमाणे अस्तित्वात आले. २) ज्या अनेक प्राणिजाती निर्माण झाल्या, त्यांच्या निर्मितीमागे निसर्गाचा काही विशिष्ट असा हेतू नव्हता. या जाती अजाणतेपणाने केवळ योगायोगानेच अस्तित्वात आल्या. ३) उत्क्रांतीमध्ये होणाऱ्या विकासाचे निरीक्षण केले तर असे आढळते की, प्राथमिक स्वरूपाच्या साध्या घटकापासून (उदा., पॅरामेशियम या साध्या घटकापासून) जास्त सुविकसित, सुसंघटित व त्याबरोबरच जास्त गुंतागुंतीची शरीररचना असणाऱ्या प्राण्याच्या दिशेने ही प्रगती होत गेली व सध्या पण ती तशीच होत असावी. जीवाणूच्या शरीराची कार्यक्षमता अगदी कमी प्रतीची व मर्यादित स्वरूपाची अशी असते. जनावराशी तुलना करता मनुष्य दोन पायांवर चालू शकतो ही महत्त्वाची गोष्ट ध्यानात येते. या क्षमतेमुळे त्याचे हात कामाकरिता मोकळे झाले. या एकाच गोष्टीमुळे जनावर (उदा., हरीण) व मनुष्य यांच्या प्रतिसादामध्ये केवढा फरक पडतो तो पहा. प्रतिकूल परिसरीय परिस्थितीमधून जनावर फक्त पळ काढू शकते, तर मनुष्य विचार करून हत्याराच्या साह्याने त्यावर उपाययोजना करू शकतो. थंडी, वारा व पाऊस यांपासून बचाव करण्याकरिता घरे बांधावयाची कल्पना मनुष्यानेच अमलात आणलेली आढळते. मनुष्याच्या शरीरामध्ये किंवा त्याच्या अवयव/इंद्रिये यांच्या सहाय्याने होणाऱ्या क्रियांमध्ये जेवढी सुव्यवस्था व सुसंघटना आढळते, तेवढी उत्क्रांतिस्तरावरील खालच्या प्राण्यांमध्ये सापडत नाही. भौतिकीय भाषेत याच घटनेचे वर्णन करावयाचे झाले, तर असे म्हणता येते की, उत्क्रांतिप्रक्रियेचा रोख कमी सुव्यवस्थेकडून जास्त सुव्यवस्था व सुसंघटन यांकडे जाण्याचा आहे असे दिसते.

उत्क्रांतिवादाला जो पर्यायीवाद आहे त्यास निर्मितिवाद असे म्हणतात. या वादाप्रमाणे विश्वाची उत्पत्ती संदर्भहीन व अर्थहीन नाही. त्याची निर्मिती वर वर्णन केल्याप्रमाणे निव्वळ योगायोगाने किंवा यांत्रिक कारणामुळे झाली नाही, तर त्यामागे दैवी प्रेरणा होती. ही निर्मिती एकाच वेळी झाली. त्यामुळे निरनिराळ्या स्तरांवरील जीव एकाच वेळी उत्पन्न झाले. त्यामुळे अंडे आधी का कोंबडी आधी ही समस्या या वादापुढे निर्माण होत नाही. उत्क्रांतिवादाच्या मीमांसेत या वादाचा आग्रह धरणाऱ्या लोकांच्या मते दोन महत्त्वाच्या त्रुटी आहेत. एका प्राणिजातीचे उत्क्रांतितत्त्वाने दुसऱ्या प्राणिजातीत रूपांतर झाले हे गृहीत जर मान्य केले, तर या दोन (जुन्या व नव्या) प्राणिजातींना जोडणारे दुवे एके काळी अस्तित्वात असले पाहिजेत हे मानणे क्रमप्राप्त होते. याबद्दलचा पुरावा जीवाश्म-विज्ञानामध्ये सर्व प्राण्यांच्या बाबतीत सापडलेला नाही. उदा., मनुष्य व वानर यांमध्ये असणारा उत्क्रांतिसंबंध स्पष्ट करणारा जोडदुवा अजून तरी अज्ञात आहे. दुसरा मुद्दा असा आहे : उत्क्रांतिवादामध्ये निव्वळ योगायोगाने घडणाऱ्या अनेक घटना गृहीत धराव्या लागतात. डार्विनच्या काळात या संदर्भातला मुद्दा विशेष महत्त्वाचा असा समजला जात नसावा; कारण त्या काळी संभाव्यता व संभव हे शास्त्रच अस्तित्वात नव्हते. आज हे शास्त्र मोठ्या प्रमाणात विकसित झाले आहे. त्यामुळे या शास्त्राप्रमाणे निव्वळ योगायोगाने घडणाऱ्या घटनांच्या संभाव्यतेचे गणितीय मूल्यमापन करता येते. उदा., या शास्त्रानुसार जडद्रव्याचे रेणू केवळ योयायोगाने एकमेकांजवळ येऊन जीवाणूमध्ये असलेल्या त्यांच्या आकृतिबंधाप्रमाणे संघटित होण्याची संभाव्यता $(१०)^{११०}$ (म्हणजे एकावर एकशे दहा शून्ये दिली असता येणारी संख्या) मध्ये एक एवढी क्षुद्र व नगण्य आहे, असे दाखविता येते. इतर भौतिकीय प्रयोगांद्वारे मिळालेल्या प्रदत्तावरून आपले विश्व सुमारे ४–५ अब्ज वर्षांपूर्वी निर्माण झाले असा अंदाज करण्यात आला आहे. या लहान कालखंडात जीवाणूची योगायोगाने निर्मिती होण्याची संभाव्यता नगण्य असणार हे उघड आहे. या पक्षातील लोकांनी उपस्थित केलेला पहिला मुद्दा विशेष महत्त्वाचा असा असल्यामुळे त्याबद्दलचे सविस्तर विवेचन पुढील भागात केले आहे.

उत्क्रांतिपथावरील प्राणिजातीचे उदाहरण घ्या किंवा सध्याच्या प्राणिजातींमधील वाढणाऱ्या गर्भाचे

अनुक्रमणिका

उदाहरण घ्या. या दोहोंमध्ये असे आढळते की, प्राणिशरीरामध्ये वाढ होऊन ते जास्त आणि जास्त सुविकसित असे स्वरूप घेत असते अथवा त्यामधील सुव्यवस्थेचे प्रमाण सारखे वाढतच जात असते. या उलट, शरीरामधील रेणूंचे विघटन होऊन त्यांचे त्याच्या घटक अणूंमध्ये जर विभाजन झाले असते, तर त्यामधील सुव्यवस्थेचे प्रमाण कमी झाले आहे असे म्हटले असते अथवा शरीर-घटनेमधील अव्यवस्थेचे प्रमाण वाढले असेसुद्धा त्याचे वर्णन केले असते. भौतिकीमधील ऊष्मागतिकीच्या दुसऱ्या सिद्धांताप्रमाणे काल जसा प्रगत होत जातो, तसे कोणत्याही बंदिस्त प्रणाली (संच) मध्ये व्यवस्था व गुंतागुंतीचे प्रमाण कमी होत जाते. त्यामध्ये वाढ तर कधीच होणे शक्य नाही, असे दाखविता येते. या तर्कवादाच्या तावडीमधून सुटण्याकरिता कोणी असा दावा करू शकेल की, हा सिद्धांत फक्त जड-वस्तूंकरिताच सार्थ आहे; जिवंत प्राण्याकरिता तो लागू असत नाही. असे म्हटले तर विश्वात घडणाऱ्या काही घटनांकरिता निव्वळ विज्ञाननिष्ठ, तर्कशुद्ध असे स्पष्टीकरण उपलब्ध नाही ही गोष्ट मान्य करावी लागते. जडसृष्टी व जिवंत सृष्टी यांमधील घटनांमध्ये काही फरक नाही, या दोहोंचे स्पष्टीकरण एकाच सर्वव्यापी मीमांसेच्या द्वारे करता येणे शक्य आहे, असा जो उत्क्रांतिवादाचा दावा आहे त्याच्या सर्वस्वी विरुद्ध अशी ही भूमिका होते. ऊष्मागतिकीचा सिद्धांत जिवंत प्राण्यांना सुद्धा लागू आहे असे मानले, तर एका बाजूला जडसृष्टीमध्ये सुव्यवस्था सारखी कमी होत जात आहे हे स्पष्टपणे दिसत असता जीवसृष्टीमध्ये मात्र उत्क्रांती जास्त सुव्यवस्थित अशा शरीर-स्वरूपाकडे नेत आहे असे म्हणणे सुसंगत होत नाही. तसे पाहिले असता ऊष्मागतिकीचा दुसरा सिद्धांत फक्त एकाकी केलेल्या प्रणालीकरिता अचूकपणे सार्थ असतो. पृथ्वी व तीवरील जड व जीवसृष्टी या सर्वांची मिळून बंदिस्त प्रणाली होत नाही, कारण तिला सूर्याकडून सतत ऊर्जापुरवठा होत असतो व अवकाशामधून त्यांवर इतर विभागांतूनही अत्यंत शक्तिशाली अशा किरणांचा वर्षाव होत असतो. ऊष्मागतिकी सिद्धांतानुसारच एखाद्या प्रणालीला जर ऊर्जापुरवठा केला, तर तीमधील सुव्यवस्थेत होणारी घट थांबविता येते. एवढेच नव्हे, तर आणखी काही अटींची पूर्ती झाली तर काही विभागांत सुव्यवस्थेच्या प्रमाणात वाढ पण करता येते. पण याकरिता आदान ऊर्जेवर प्रक्रिया करून तिचा उपयोग करणारी इंजिनासारखी यंत्रणा अस्तित्वात असावी लागते. हा मुद्दा स्पष्ट करण्याकरिता व्यवहारामधील एक दाखला घेऊ या. मोटारगाडीला गती देण्याकरिता तिला इंधनाच्या स्वरूपात ऊर्जा पुरविली पाहिजे हे ठीक आहे. पण या ऊर्जेचा योग्य उपयोग करून घेणारी यंत्रणा म्हणजे इंजिन तेथे असणे आवश्यक असते. समजा, तुम्ही पेट्रोलतेल आणून मोटार गाडीवर ओतून ते पेटविले तर मोटारगाडीला ऊर्जापुरवठा अवश्य होईल; पण त्यामुळे गाडी चालण्याऐवजी भस्मसात होईल हे नक्की. आंतरतारकीय अवकाशात साधे लहान रेणू एकत्र येऊन जास्त मोठ्या रेणूंची जी निर्मिती करतात, या कार्याकरिता इंजिनासारख्या सुविकसित प्रयुक्तीची आवश्यकता लागत नसते, असे एकवेळ जरी मानले तरी प्राण्याच्या शरीरामध्ये उत्क्रांति-तत्त्वानुसार जे बदल होत असताना आढळतात त्याकरिता सुद्धा अशा योजना लागणार नाहीत, हे मान्य करणे थोडे अवघड दिसते. वरील विवेचनावरून हे स्पष्ट होते की, सृष्टीची उत्पत्ती व विकास दैवी कारणांमुळे होत आहे की, निसर्गसिद्ध योगायोगाने कार्यान्वित होत आहे. अथवा दुसऱ्या शब्दांत हेच सांगावयाचे झाल्यास विश्वातील प्रत्येक घटनेकरिता यांत्रिक प्रतिरूप कल्पिणे शक्य आहे की नाही, याचा निर्णय ऊष्मागतिकीमधील दुसऱ्या सिद्धांतावर मोठ्या प्रमाणावर अवलंबून आहे. म्हणून या सिद्धांतामागील तत्त्वाचे सविस्तर विवेचन पुढील भागात केले आहे.

ऊष्मागतिकीचा दुसरा सिद्धांत हा पहिल्या सिद्धांतानंतर प्रस्थापित करण्यात आला. पहिल्या सिद्धांतामधील मूलभूत तत्त्वावर त्यामुळे एक प्रकारचे बंधन पडते. म्हणून विवेचनाची सुरुवात ऊष्मागतिकीच्या पहिल्या सिद्धांताच्या संक्षिप्त वर्णनाने करणे क्रमप्राप्त दिसते. पहिला सिद्धांत असे सांगतो की, ऊर्जा निर्माण करता येणार नाही, तिचा विनाश पण कोणी करू शकत नाही. अथवा ऊर्जा या विश्वातील एक मूलतत्त्व आहे. आता ज्यामध्ये ऊर्जेच्या स्वरूपात रूपांतरण होत असते अशा अनेक घटना या विश्वात होत असताना आढळतात. या घडामोडी झाल्या तरी

अनुक्रमणिका

विश्वातील एकंदर ऊर्जासंचय हा अचल राहत असतो; त्यामध्ये बदल होत नाही. ऊर्जेच्या रूपांतरण क्रियेबद्दलचा अनुभव आपणास आपल्या दैनंदिन जीवनात सारखा येत असतो. आपल्या शरीराचाच विचार केला तर आपण जे अन्न खातो त्यावर पोटामध्ये रासायनिक क्रिया होऊन त्यापासून औष्णिक ऊर्जा मुक्त केली जाते. तर बॅटरीमधील विद्युत्घटामध्ये रासायनिक ऊर्जेचे विद्युत-ऊर्जेत रूपांतरण होत असते. याउलट, विद्युत दिव्यात ऊर्जेचे उष्णता व प्रकाश यांमध्ये रूपांतरण केले जाते. बंदुकीपासून गोळी सुटते तेव्हा तिला वेग असतो म्हणजे तिच्याजवळ गतिज ऊर्जा असते. आता जर ही गोळी भिंतीत घुसून तिचा वेग नष्ट झाला, तर या ऊर्जेचे अखेरें औष्णिक ऊर्जेत रूपांतरण होते. भिंतीमधल्या कणांना ही ऊर्जा मिळून त्यांचे तापमान वाढते असा अनुभव येतो. पदार्थामध्ये अखेर औष्णिक ऊर्जा कोणत्या स्वरूपात राहते याबद्दल खुलासा भौतिकीपासून मिळतो. कोणत्याही पदार्थामधील (अंतिम कण) अणु / रेणू हे निश्चल नसून ते सतत निरनिराळ्या प्रकारची इतस्ततः हालचाल करीत असतात. या हालचालीमुळे त्यांमध्ये परस्पर आघात होत असतात, ऊर्जाविनिमय होत असतो. या परस्परक्रियेमुळे त्यांच्या गति-दिशेत बदल होऊन त्या सर्व दिशांमध्ये सारख्या विखुरल्या जात असतात. दुसरा महत्त्वाचा परिणाम असा होतो की, त्यांमध्ये समतोल निर्माण होऊन एक ठराविक प्रकारचे ऊर्जावितरण प्रस्थापित होते. अशा परिस्थितीमध्ये पदार्थाच्या अणूची सरासरी गतिज ऊर्जा व त्याचे तापमान यांमध्ये एक सरळ संबंध मिळतो. अशा परिस्थितीमध्ये पदार्थाचे तापमान जेवढे जास्त तेवढे त्याच्यामधील अणूंच्या हालचालींमुळे असणाऱ्या गतिज ऊर्जेचे प्रमाण जास्त असे म्हणता येते. पारंपरिक पदार्थामधील सर्व अणूंच्या गतिज ऊर्जेची बेरीज केली असता पदार्थामध्ये असणाऱ्या एकंदर औष्णिक ऊर्जेचे मूल्य मिळते. भौतिकी शास्त्राप्रमाणे हा संबंध त्याच्या अंतिम अवस्थेपर्यंत विस्तारित नेल्यास आपणास असे म्हणता येते की, शून्य तापमानाला पदार्थामधील अणूंची इतस्ततः हालचाल संपूर्णपणे बंद होईल. ते सर्व निश्चल होतील. व्यवस्था-अव्यवस्था यांच्या दृष्टिकोनातून पाहिले, तर आपणास काय दिसेल ? या तापमानाकरिता सर्व अणू निश्चल झाल्यामुळे या अवस्थेत सुव्यवस्थेचे प्रमाण सर्वांत जास्त असेल. म्हणजे पदार्थाचे तापमान जसे वाढत जाते तशी त्यामधील सुव्यवस्था कमी होत जाते असे कळते.

एकदा का ऊर्जा निर्माण करता येणार नाही हे मान्य केले, तर सतत ऊर्जा-पुरवठा केल्यावाचून कोणतेही अविरतपणे काम करणारे इंजिन तयार करणे कोणालाही शक्य होणार नाही, असा निष्कर्ष या पहिल्या सिद्धांतापासून सरळ मिळतो. एका प्रकारच्या ऊर्जेचा एका बाजूने स्वीकार करून तिच्या साहाय्याने काम करणारी प्रयुक्ती अशी एक व्याख्या इंजिनाकरिता देता येते. ऊर्जा-पुरवठा केला असता कोणत्याही परिस्थितीमध्ये इंजिन कार्यान्वित करता येईल असा जर कोणी या सिद्धांताचा अर्थ लावला, तर तो बरोबर होणार नाही. एखादा मनुष्य असे म्हणू शकेल की, आपल्या सभोवताली जी हवा आहे तिच्यात जी औष्णिक ऊर्जा आहे ती मी इंजिनाला पुरवून त्याच्याकडून यांत्रिक कार्य करून घेईन, तर ही गोष्ट दुसऱ्या ऊष्मागतिकी सिद्धांताप्रमाणे शक्य होणार नाही. हा निर्बंध कसा येतो हे स्पष्ट करण्याकरिता आपण प्रथम व्यवहारामधील एक दाखला घेऊ या. आपला अनुभव असे सांगतो की, उंचावरचे पाणी नेहेमी खालच्या पातळीकडे नैसर्गिकपणे वाहत असते. वाहत्या पाण्यात गतिज ऊर्जा असते व या ऊर्जेच्या जोरावर आपणास योग्य इंजिन बसवून त्याद्वारे यांत्रिक कार्य करून घेता येते. वाहत्या पाण्यावर चक्की चालविण्याची पद्धत मानव ऐतिहासिक कालापासून वापरीत आला आहे. आता जर आपणास या उलट अशी प्रक्रिया घडून आणावयाची असेल, तर त्याकरिता बाहेरून ऊर्जा पुरविली पाहिजे हे स्पष्ट आहे. तळमजल्यावरील टाकीतील पाणी नैसर्गिकपणे तिसऱ्या मजल्यावरील टाकीत जाऊन पडणार नाही. याकरिता पंप बसवावा लागतो व या कार्याकरिता विद्युत (किंवा अन्य) ऊर्जा पण खर्च करावी लागते. याच आविष्काराचा आता दुसऱ्या बाजूने विचार करू या. कोयना धरणामुळे उंचावर पाण्याचा संचय केला जातो. या पाण्याला खालच्या पातळीपर्यंत नैसर्गिकपणे वाहू दिल्यास त्यामध्ये गतिज ऊर्जा मिळते; तिचा उपयोग करून जनित्र-यंत्राद्वारा तिचे विद्युत

अनुक्रमणिका

ऊर्जेत रूपांतरण करता येते. या कार्यामध्ये पाण्याच्या दोन पातळया निश्चित होत असतात व पाण्यामधील सर्व ऊर्जेचे रूपांतरण इंजिन करू शकत नाही (कारण खालच्या पातळीवरील पाण्यामध्ये काही ऊर्जा राहतेच). या दोन गोष्टी वरील उदाहरणात स्पष्ट होतात. तापमान म्हणजे औष्णिक ऊर्जेची पातळी व वाहणाऱ्या पाण्याची ऊर्जा म्हणजे पदार्थामधील औष्णिक ऊर्जा या गोष्टी लक्षात घेतल्यास ऊष्मागतिकी सिद्धांताची खालील रूपे समजण्यास अवघड पडू नये.

बाहेरून ऊर्जा दिल्याशिवाय कमी तापमानाच्या पदार्थापासून जास्त तापमानाच्या पदार्थाकडे औष्णिक ऊर्जा वर्ग करता येणार नाही.

कोणत्याही इंजिनाच्या साहाय्याने त्यास पुरवलेल्या सर्व ऊर्जेचे संपूर्ण यांत्रिक कार्यशक्तीत रूपांतरण पण करता येणार नाही. कारण पुरवलेल्या ऊर्जेपैकी काही भाग कमी तापमानाच्या पदार्थाकडे इंजिन परत करीत असते.

ऊष्मागतिकीचा सिद्धांत सुव्यवस्था–अव्यवस्था यांच्या संदर्भात पण मांडता येतो. यामागील तत्त्व विशद करण्याकरिता आपण एक उदाहरण घेऊ या. समजा, आपण एका ठराविक आकाराची (उदा., गोल) काही बिस्किटे घेतली. त्यांस एका डब्यात बंद करून आपण आता डबा जोरजोराने हालवावयास सुरुवात केली. हालविण्यामुळे डब्याच्या आतील बिस्किटे परस्परांवर आघात करून एकमेकांचे तुकडे करू लागतील. त्यांच्या आकारामध्ये जी नियमबद्धता अथवा व्यवस्था होती ती कालानुसार सतत नष्ट केली जाऊन तिचे अव्यवस्थेत रूपांतरण केले जाईल. जे तुकडे तयार होतील त्यांच्या आकारांत किंवा आकृतिबंधांत एकवाक्यता नसेल अथवा डबा जसजसा हालविला जातो तसतसा बिस्किटांच्या आकारांतला नियमरहितपणा जास्त स्पष्ट होत जाईल, हे कळण्यासारखे आहे. बिस्किटे असलेला डबा हालविल्यामुळे त्यांत अव्यवस्था निर्माण करण्याचे कार्य केले जाते, तर पदार्थाच्या रेणूमध्ये त्याच्या औष्णिक हालचालींमुळे जे परस्पर आघात होतात त्यामुळे हे कार्य होत असते. या परस्पर आघातांमुळे पदार्थाच्या तापमानात फरक होत नाही. कारण आघातामुळे एका रेणूजवळील ऊर्जेत वाढ झाली तर दुसऱ्या रेणूजवळील ऊर्जेत तेवढीच घट होत असते. त्यामुळे पदार्थामधील रेणूंची सरासरी ऊर्जा (म्हणजेच) व त्याचे तापमान या दोहोंच्या मूल्यात फरक पडत नाही. सांख्यिकीय शास्त्राप्रमाणे अव्यवस्थेची श्रेणी ठरविण्याकरिता काही निकष उपलब्ध आहेत. परस्पर आघातांमुळे पदार्थामधील अव्यवस्थेचे प्रमाण अनंतापर्यंत वाढत जाऊ शकत नाही, म्हणून ते काही काळानंतर महत्तम मूल्य धारण करेल असा निष्कर्ष काढता येतो. या अवस्थेमध्ये अव्यवस्थेत आणखी वाढ होणे शक्य राहत नाही व पदार्थामध्ये ऊष्मागतिकी समतोल प्रस्थापित झाला असे याचे वर्णन करता येते. भौतिकीमध्ये अव्यवस्थेचे मूल्यमापन एन्ट्रोपी या पदार्थाच्या राशीमुळे करतात. पदार्थावर प्रयोग करून त्यामध्ये किती एन्ट्रोपी आहे हे गणन करून निश्चित करता येते. ऊष्मागतिकी सिद्धांताची तिसऱ्या प्रकारची मांडणी खालील शब्दांत करता येते.

कोणत्याही बंदिस्त प्रणाली/पदार्थ– यामधील अव्यवस्थेचे (किंवा एन्ट्रोपीचे) प्रमाण, त्यामध्ये घडत असलेल्या प्रक्रियेमुळे कालानुसार वाढतच जाऊ शकते, कमी होत नाही. पदार्थामधील अव्यवस्था कमी करावयाची असेल, तर त्याला बाहेरून ऊर्जा पुरवावी लागते.

अव्यवस्थेचे प्रमाण कमी करण्याकरिता ऊर्जा कशी खर्च करावी लागते, याचे जास्त खुलासेवार विवेचन पुढे केले आहे.

भौतिकीय शास्त्राप्रमाणे कोठलेही काम करण्याकरिता ऊर्जा खर्च करावी लागते. स्थिर वस्तूला गती देण्याकरिता किंवा गतिमान वस्तूला निश्चल करण्याकरिता काम करावे लागते. सामान्यपणे प्रत्येक वस्तूवर कोठली तरी प्रेरणा कार्य करीत असतेच. त्यामुळे तिच्या गति-अवस्थेत बदल करण्याकरिता विरुद्ध प्रेरणा वापरावी लागते, काहीतरी ऊर्जा खर्च करावी लागते, असे विशदीकरण देता येते. उदाहरणार्थ, मोटरगाडीसारखी गतिमान वस्तू थांबविण्याकरिता आपणास ब्रेकच्या साहाय्याने घर्षणरूपी विरुद्ध प्रेरणा लावावी लागते. यावेळी जे कार्य करावे लागते, ते शेवटी ब्रेकपाशी उष्णतेच्या स्वरूपात उत्सर्जित होत असते. सामानाची पिशवी तळमजल्यावरून तिसऱ्या मजल्यावर नेली, तर यावेळी आपणास पृथ्वीच्या गुरुत्वाकर्षणाविरुद्ध

अनुक्रमणिका

काम करावे लागते व जी ऊर्जा खर्च करावी लागते ती पिशवीमध्ये स्थैतिक स्वरूपात राहते. आता टेबलावर ठेवलेल्या पुस्तकाचे उदाहरण घ्या. पुस्तकावर पृथ्वीची गुरुत्वाकर्षणी प्रेरणा अवश्य कार्य करते; पण पुस्तकाच्या गति-अवस्थेत बदल होत नसल्यामुळे येथे ऊर्जा खर्च करावी लागत नाही. एखादा मनुष्य आपल्या डोक्यावर ओझे घेऊन एका जागी स्थिर उभा राहिला तर भौतिकीप्रमाणे याही परिस्थितीमध्ये ऊर्जा व्यय होत नाही, कारण तो काम करीत नसतो. या मीमांसेमध्ये ऊष्मागतिकीच्या दुसऱ्या सिद्धांतामुळे बदल करावा लागला तो असा: पदार्थाच्या केवळ गति-अवस्थेत बदल करण्याकरिताच नव्हे, तर पदार्थ-समूहाच्या व्यवस्थेत बदल करण्याकरिता देखील ऊर्जा खर्च करावी लागते. म्हणजे काम करावे लागते. स्वयंपाकघरात जेव्हा गृहिणी स्वयंपाक करीत असते, तेव्हा स्वयंपाकघराच्या ओटयावर निरनिराळे डबे, भांडी, पळ्या, चमचे यांची गर्दी होत असते. स्वयंपाक झाल्यानंतर आवराआवर करून ती त्यांना आपआपल्या जागी परत व्यवस्थितपणे ठेवीत असते. याकरिता जे काम करावे लागते किंवा ऊर्जा खर्च करावी लागते तिचे मूल्यमापन या वस्तूंच्या गति-अवस्थेत झालेला बदल किंवा ते हलवून परत आपल्या जागी ठेवण्यातल्या क्रियेत गुरुत्वाकर्षणाच्या विरुद्ध केलेले कार्य या गोष्टी फक्त विचारात घेऊन करता येत नाही असे लक्षात येते. हे मूल्यमापन करण्याकरिता भौतिकीला अव्यवस्था प्रमाण (अथवा एन्ट्रोपी) हा नवा निकष मिळाला. कोणत्याही प्रणालीमध्ये अव्यवस्थेचे प्रमाण कमी करण्याकरिता काम करावे लागते, ऊर्जा खर्च करावी लागते. याउलट, अव्यवस्थेचे प्रमाण वाढविण्याकरिता काही काम करावे लागत नाही. लागलेच तर त्याचे मूल्य अत्यल्प असते. हा मुद्दा स्पष्ट करण्याकरिता गामो यांनी काही मनोरंजक उदाहरणे दिली आहेत ती अशी :

१) प्रत्येक गृहिणीला माहिती आहे की, घर स्वच्छ व सुव्यवस्थित ठेवण्याकरिता खूप काम करावे लागते. अव्यवस्था निर्माण करण्याकरिता ती जर काही न करता खुर्चीवर स्वस्थ बसून राहिली, तरी हे उद्दिष्ट आपोआप साध्य होते.

२) वाहतुकीचे नियंत्रण करणाऱ्या पोलिसाला जर रस्त्यावर अनागोंदी अवस्था किंवा परिस्थिती निर्माण करण्याची इच्छा असेल, तर काही न करता तो स्वस्थ बसला, तरी हे कार्य आपोआप घडून येईल.

३) लष्करातील अधिकाऱ्याला हे माहिती आहे की, हालचाल करणाऱ्या हाताखालच्या शिपायांमध्ये जर गोंधळ माजावा अशी त्याची इच्छा असेल, तर त्याने काही करावयास नको असते. शिस्त प्रस्थापित करण्याकरिता जेवढे कष्ट, प्रयास करावे लागतात त्यापेक्षा कितीतरी कमी कष्टात बेशिस्त निर्माण करता येते.

वरील सर्व उदाहरणांवरून हे स्पष्ट होते की, निसर्गातील सर्व घडामोडींचा कल त्यांमधील अव्यवस्थेचे प्रमाण वाढविण्याकडे असतो. मानव हा एकटाच असा प्राणी दिसतो की, ज्यामध्ये (ऊर्जेचा व्यय करून का होईना) व्यवस्था निर्माण करण्याची क्षमता आहे. निसर्गात झाडे कोठेही उगवतात, त्यांच्या वितरणात आकृतिबंध असत नाही. मनुष्याने निर्माण केलेल्या बागेत ती बऱ्याच वेळा एका सरळ रेषेत उगवताना आढळतात. काही वेळा त्यांमध्ये भूमितीय आकृतिबंध पण आढळतात. शहरामधील रस्ते सपाट व सरळ असतात. शहरातील घरे एका ठराविक आकृतिबंधात बांधली आहेत असे कळते. मनुष्याच्या लोकवस्तीच्या वितरणामध्ये सुद्धा आकृतिबंध दिसतो. लोकवस्ती भूपृष्ठावर काही ठराविक स्थानी (शहरांत) एकत्रित झाली आहे असे दिसते. उन्हाळ्यात बर्फाची उपलब्धता ही गोष्टसुद्धा व्यवस्था प्रस्थापित करण्याचाच एक भाग आहे असे दाखविता येते. ही सर्व किमया घडवून आणण्याकरिता मनुष्यास मोठ्या प्रमाणात ऊर्जा खर्च करावी लागते हे उघड आहे. या सर्व विवेचनानंतर परत एक मूलभूत प्रश्न उपस्थित होतो. तो हा की, सर्व प्राण्यांमध्ये मनुष्यातच ही क्षमता का आढळावी ? या प्रश्नाबद्दल इंग्लंडमधील 'नेचर' या साप्ताहिकात प्रदीर्घ चर्चा अनेक वर्षांपूर्वी (१९३२-३८) झाली होती; पण या चर्चेमधून सर्वमान्य निष्कर्ष असे काही मिळू शकले नाहीत.

पृथ्वीवरली सृष्टी जर बंदिस्त प्रणालीप्रमाणे कार्य करीत असेल, तर मागे विवेचन केल्याप्रमाणे

तीमधील सुव्यवस्थेत सारखी घट होत राहील. तीमध्ये वाढ तरी निश्चित होणार नाही, हे कळण्यासारखे आहे. पृथ्वीवर सूर्यापासून सतत ऊर्जा येत असल्यामुळे ती बंदिस्त प्रणालीप्रमाणे कार्य करीत नाही असे मानले, तर तीमध्ये काही स्थानिक विशिष्ट भागांत व्यवस्थेचे प्रमाण वाढले, तर ते समजण्यासारखे असते. सर्वसामान्यपणे एकंदर विश्वात मात्र सुव्यवस्थेमध्ये घटच होत राहणार हे उघड आहे. परिसर व रेफ्रिजरेटर यांचा दाखला लक्षात घेतला तर अशा वेळी काय होत असते, याविषयी अधिक स्पष्ट कल्पना येऊ शकते. रेफ्रिजरेटर जेथे असतो तेवढ्या स्थानिक विभागात तापमान कमी होऊन तेथे व्यवस्थेचे प्रमाण वाढते. कारण तेथे विद्युत ऊर्जेचा व्यय होत असतो. परिसराच्या इतर भागात ऊर्जाव्यय होत नसल्यामुळे तेथे मात्र व्यवस्थेचे मान जास्त होत नाही. झाले तर कमीच होते, हे उघड आहे.

ऊष्मागतिकीचा दुसरा सिद्धांत सर्व विश्वाकरिता सर्व कालाकरिता सार्थ आहे असे मानले, तर या विश्वाला कालसंततामध्ये आरंभबिंदू असावयास पाहिजे असे दाखविता येते. सध्या विश्वात जे सुव्यवस्थेचे प्रमाण प्रत्यक्षात दिसते ते त्यामधील घडामोडींमुळे सतत घटत आले आहे हे आपणास माहीत झाले आहे. हा तर्कवाद उलटया क्रमाने भूतकाळाकरिता वापरला, तर भूतकाळात सुव्यवस्थतेचे प्रमाण केव्हातरी महत्तम होते, असा निष्कर्ष काढता येतो. (सुव्यवस्थेला मर्यादा असून ती अनंतापर्यंत वाढत जाऊ शकत नाही). कमी सुव्यवस्थेच्या पूर्व अवस्थेपासून महत्तम सुव्यवस्था प्राप्त करून घेणे शक्य नसल्यामुळे (काही हस्तक्षेपाशिवाय) ही अवस्था ज्यावेळी अस्तित्वात होती तो विश्वाचा आरंभबिंदू दर्शवितो असे म्हणता येते. अशाच प्रकारचा तर्कवाद अव्यवस्थेच्या बाबतीत केला असता समग्र विश्वाला एक अंतकाल बिंदू पण असावयास पाहिजे असे दाखविता येते. या निष्कर्षामुळे एक विचित्र परिस्थिती निर्माण होते ती अशी : कालसंतत भूत व भविष्यकाळाच्या दिशेत अनंतापर्यंत पसरला आहे असे भौतिकी मानते अथवा गृहीत धरते. या कालसंततमध्ये विश्वाला निश्चित आरंभ व अंतबिंदू असल्यामुळे त्याला सांत आयुष्य आहे असा निष्कर्ष मिळतो. विश्वाचा जरी अंत झाला तरी काल मागे राहतो असा विसंगत सिद्धांत यापासून मिळतो. ध्वनी ऐकावयास निरीक्षक नसेल तर ध्वनीला अस्तित्व आहे की नाही याच स्वरूपाचा हा प्रश्न आहे. काही वेळा असे वाटते की, या प्रकारच्या सर्व विसंगती भाषेतील शब्दांवर असणाऱ्या मर्यादेमुळे निर्माण होत असतात. जोपर्यंत भाषा दैनंदिन जीवनामधील अनुभवाचे वर्णन करण्याकरिता वापरली जात होती, तोपर्यंत या प्रकारच्या अडचणी उद्भवल्या नाहीत. कारण हे अनुभव कोणाही मनुष्यास घेता येत होते. तसे पाहिले असता प्रकाश ही भौतिकीमधील कल्पना किती तरी जटिल व क्लिष्ट अशी आहे; पण अनुभवाने व सरावाने मनुष्यास ही कल्पना आत्मसात करण्यामध्ये अडचण पडली नाही. मनुष्याच्या अनुभूतीच्या कक्षा वाढत जाऊन त्यांस कल्पनेची मोठ्या प्रमाणात जोड मिळाली, तेव्हा या आविष्काराचे वर्णन करण्याकरिता भाषा अपुरी पडू लागली. म्हणूनच असे म्हटले जाऊ लागले की, भौतिकीमधील सर्वोच्च तर्कवाद हा गणितीय स्वरूपातच देता येतो. आईन्स्टाईन याच्या संशोधनकार्याचा आढावा घेणाऱ्या एका शास्त्रज्ञाने हाच विचार जास्त स्पष्टपणे असा मांडलेला दिसतो: प्रत्यक्ष निरीक्षणांद्वारे मिळणाऱ्या अनुभवांच्या पलीकडे असलेल्या कल्पना किंवा विचार यांवर भौतिकीमधील प्रगती मोठ्या प्रमाणात अवलंबून असते. हे आइन्स्टाइन यांच्या लक्षात आले होते. मीमांसेपासून मिळणारे निष्कर्ष प्रयोगशाळेत प्रयोग करून, मापने करून तपासता येतात; पण त्याकरिता आवश्यक असणाऱ्या गृहितांना प्रत्यक्ष अनुभवाचा निकष लावता येत नाही. मानवी मनाच्या कल्पनाशक्तीमधून ही गृहिते निर्माण होत असतात. या गृहितांची निवड करताना गणितीय सुलभता किंवा सममिती तत्त्वे यांसारख्या मनुष्याच्या अव्यक्त कल्पनाच मार्गदर्शक ठरत असतात. या अव्यक्त कल्पनांचे तर्कवादाच्या साहाय्याने विश्लेषण केले असता त्यापासून काही भरीव व महत्त्वाचे असे हाती लागण्याची शक्यता कमी दिसते.

अनुक्रमणिका

With Best Compliments from—

Kirloskar Pneumatic Co. Ltd.

PUNE 411 013

Leading manufacturers of—

A wide range of Air & Gas Compressors, Pneumatic Tools, Air Conditioning And Refrigeration and Hydraulic Transmission.

Phone : 70133/70341

Gram : SANJAY

Telex : 0145-246, 0145-306

नियतीचा दंड – महाभारतातील काही घटना*

म. अ. मेहेंदळे

महाभारताच्या आदिपर्वात खाण्डववनदाहाची हकीकत सांगितली आहे (अध्याय २१४-२२५). एकदा कृष्ण खाण्डवप्रस्थास राहिला असताना तो व अर्जुन धर्मराजाच्या परवानगीने यमुनातीरावर एका दिवसाच्या विहारासाठी गेले. तिथे त्यांच्याकडे अग्नी विप्ररूपाने आला आणि त्याने खाण्डववन जाळण्याची इच्छा प्रदर्शित करून त्यासाठी कृष्णार्जुनांचे साहाय्य मागितले. इन्द्राचा सखा तक्षक नाग खाण्डववनात राहत असल्यामुळे इन्द्र अग्नीला वन जाळू देत नव्हता. पाऊस पाडून तो वनाला लागलेली आग विझवी. अग्नीची इच्छा अशी होती, की कृष्णार्जुनांनी इन्द्राने पाडलेल्या पावसाचे निवारण करावे व अग्नीला वन निर्वेध जाळू द्यावे. कृष्णार्जुनांनी त्यासाठी आवश्यक ती शस्त्रास्त्रे अग्नीकडून मिळविली व अग्नीने एकदम सात ज्वाळांनी वन जाळण्यास सुरुवात केली. कृष्णार्जुनांनी त्यावेळी वनाभोवती कडेकोट बंदोबस्त ठेवला व अग्नीतून बाहेर पडू पाहणाऱ्या दानवादींचा व पशुपक्ष्यांचा अमानुष संहार केला. मरणारे दीनपणे ओरडत होते, रडत होते; पण कृष्णार्जुनांवर काही परिणाम झाला नाही. इन्द्राने नेहमीप्रमाणे पाऊस पाडून आग विझविण्याचा प्रयत्न केला; परंतु अर्जुनाने खाण्डववनाला सर्व बाजूंनी बाणांनी आच्छादून टाकले, त्यामुळे पाऊस आगीपर्यंत पोहोचू शकला नाही. इन्द्राने अर्जुनाशी युद्ध आरंभले. पण तेवढ्यात देववाणी झाली, की इन्द्राचा सखा खाण्डववनात नसून कुरुक्षेत्री असल्यामुळे तो सुखरूप आहे, इन्द्राने युद्ध न करता मागे फिरावे हे चांगले. तेव्हा इन्द्र देवांना घेऊन निघून गेला व वन निर्विघ्नपणे जळत राहिले. वन सहा दिवस जळत होते, एवढे ते मोठे होते. आगीमुळे आणि कृष्णार्जुनांनी केलेल्या हत्येमुळे हजारो जीव प्राणास मुकले. खाण्डववनात राहणाऱ्यांची एक यादी महाभारतात आढळते :

दानवा राक्षसा नागास्तरक्ष्वृक्षवनौकसः ।
द्विपाः प्रभिन्नाः शार्दूलाः सिंहाः केसरिणस्तथा ॥
मृगाश्च महिषाश्चैव शतशः पक्षिणस्तथा ।
समुद्विग्ना विससृपुस्तथान्या भूतजातयः ॥
–१.२१९.१-२

ह्यांपैकी बहुतेक सर्व मेले. ह्या अमानुष संहारातून मोजके सात प्राणी वाचले : १) तक्षक नाग, तो तिथे नव्हता म्हणून; २) त्याचा पुत्र अश्वसेन, इन्द्राने अर्जुनाला क्षणभर मोहित केल्यामुळे तो निसटला म्हणून; ३) मय नावाचा असुर, त्याला अर्जुनाने अभय दिले म्हणून (४–७); शार्ङ्गी नावाच्या पक्षिणीची पिले, त्यांच्या वडिलांनी अग्नीपासून अभय मागून घेतले होते म्हणून, व त्यांनीही वन जळू लागल्यावर अग्नीची स्तुती केली म्हणून.

खाण्डववनदाहाच्या निमित्ताने झालेल्या ह्या क्रूर हत्येकडे डॉ. इरावती कर्वे यांनी आपल्या 'युगांत' पुस्तकात 'मयसभा' नावाचे एक प्रकरण लिहून वाचकांचे लक्ष वेधले आहे. एवढे मोठे वन, त्यातील प्राणी, पशुपक्षी ह्यांसह, का जाळले हा त्यांच्या मते मोठा विचार करायला लावणारा प्रश्न आहे. ह्या प्रश्नाचा उलगडा दोन तऱ्हेने करण्याचा बाईंनी प्रयत्न केला आहे. (१) पहिल्या प्रकारात त्या दोन कल्पना करतात. पहिली कल्पना अशी, की जाळले ते शेतीसाठी जमीन उपलब्ध व्हावी म्हणून, आणि दुसरी कल्पना अशी, की वनात मारलेले प्राणी खरोखरी पशुपक्षी नव्हते तर त्या

* 'संस्कृत-संस्कृति-संशोधिका (संचिका) ह्या संस्थेच्या विद्यमाने 'ज्ञानप्रबोधिनी'त (पुणे) दि. २६।६।८२ रोजी 'मासिक चर्चासत्रात' सादर केलेला निबंध'.

नावाची–लांडगे, वाघ, मोरे इत्यादी–माणसेच होती. आणि जमीन वहितीला द्यायची तर तिला कोणी मालक असता कामा नये. म्हणून तिथल्या सर्वांचा संहार कृष्णार्जुनांना करावा लागला.

का, ते सांगितले नसले तरी बाईंनाच ते उत्तर पटले नसावे. आपण ते न पटण्याची दोन-तीन कारणे देऊ शकू. सहा दिवस जळायला लागावेत इतके वन मोठे होते. तेव्हा माणसांना राहण्यास जागा ठेवूनही, पुष्कळ शेती करता आली असती. दुसरे असे, की शेतीसाठी वन जाळायचे होते असे स्पष्ट सांगण्यास महाभारतकारांना अडचण कोणती होती? तिसरे असे, की जो अश्वसेन नाग वाचला तो कधी पांडवांकडे मालकी हक्क सांगायला आला नाही की त्याच्या बाजूने कौरवांनी कधी मागणी केली नाही. आणि त्या काळी खांडवप्रस्थाशेजारी इतकी दाट वसती खास नसावी, की जीमुळे शेजारचे वन जाळून त्यापायी इतका भयानक संहार करावा लागावा. (२) बाईंनी वनदाहाच्या खुलाशाचा दुसरा प्रयत्न क्षात्रधर्माच्या दृष्टीने केला आहे. शरणागताला रक्षण देणे (नि:शस्त्राला न मारणे) हे जर क्षत्रियाचे ब्रीद तर ते ह्या संहाराच्या प्रसंगी अर्जुन कसे विसरला? बाईंना वाटते की, हे सर्व नियम पांडवांनी त्यांच्या समाजापुरते मानले होते, खांडववनात राहणारे नाग, असुर इत्यादी लोक परकीय, तेव्हा क्षात्रनीती धाब्यावर बसवून त्यांना मारण्यात काही अनुचित आहे असे कृष्णार्जुनांना वाटले नसावे. पण बाईंना लगेच आठवते, की कुरुवंशात 'नाग'-वंशाचे बीज होते. तेव्हा खांडववनातले 'नाग' लोक तरी कृष्णार्जुनांना परके वाटायला नको होते. त्यामुळे संहाराचा खुलासा ह्या दृष्टिकोनातूनही होऊ शकत नाही.

एकंदरीत खाण्डवदाहाच्या वेळी झालेल्या भयानक संहाराचे समाधान कोणत्याच प्रकारे करता येत नाही. तेव्हा जो एक प्रश्न विचारून बाईंनी अनुत्तरित ठेवला आहे त्याचे स्पष्ट उत्तर आपण देऊन टाकायला हवे. प्रश्न असा: "रानातली माणसे व जनावरे ही सर्वच शिकारीला योग्य, अशी कृष्णार्जुनांची भूमिका होती का?" (पृ. १३६). ह्या प्रश्नाला आपल्याला 'हो' असे उत्तर देणे प्राप्त आहे. वनविहारासाठी यमुनेच्या काठी गेलेल्या कृष्णार्जुनांकडे कोणी 'अग्नी' नावाचा मनुष्य आला आणि त्याने वन जाळण्यास त्यांची मदत मागितली. ते वन जाळण्यास कुणा बाहेरच्यांचा–जसा इंद्राचा–विरोध होता, आणि हे विरोधक 'अग्नी'ला वन जाळू देत नव्हते. 'तुला वन का जाळायचे आहे' असा 'अग्नी'ला प्रश्न न विचारताच कृष्णार्जुनांनी त्याला मदत करण्याचे कबूल केले आणि आपसात असे ठरविले की, बाहेरचा विरोध तर मोडून काढायचाच, पण वन जळत असताना तिथल्या एकासुद्धा प्राण्याला जिवंत बाहेर सोडायचा नाही. आगीत सापडलेल्यांना सोडवायसाठी जिवाचा आटापीटा करायच्या ऐवजी ह्या दोघांनी आगीतून सुटू पाहणाऱ्यांना पुन्हा आगीत लोटण्यासाठी जिवाचा आटापीटा केला. हे कृत्य भयंकर होते, अति क्रूर होते. आश्चर्य म्हणजे विहारासाठी कृष्णार्जुनांबरोबर गेलेल्या स्त्रियांपैकी देखील कोणीही ह्या कृत्यास हरकत घेत नाहीत. ह्या घटनेतील क्रौर्य स्वच्छपणे लोकांच्या निदर्शनास आणण्यास आणि त्याचे माप कृष्णार्जुनांच्या पदरात टाकण्यास अखेर ह्या विसाव्या शतकात एक स्त्रीच जन्माला यावी लागली. कृष्णार्जुनांबरोबर गेलेल्या स्त्रिया सहा दिवस नदीकाठी राहण्याची शक्यता फार कमी. त्या मावळतीला घरी परतल्या असतील. त्यांच्याकडून, किंवा त्याआधीही, धर्मराजाला वनदाहाची हकीकत कळली असेल. पण वन जाळून कृष्णार्जुन परतल्यावर तो त्यांना, "तुम्ही एक दिवस वनविहाराला जातो म्हणून माझी परवानगी घेतलीत आणि सहा दिवस तिथे काय करीत होतात, अगर तिथे जे केले ते का केले" असे विचारीत नाही. आणि जसे तो विचारीत नाही, तसेच भारतीय संस्कृतीनेही त्यांना नंतर कधी विचारलेले दिसत नाही. अर्थ असा निघतो की, त्या दोघांना जाब विचारण्याची कुणाला हिंमत झाली नाही किंवा घडले त्यात अनुचित, क्रूर असे कुणाला केव्हा वाटलेच नाही. महाभारतकार काही आडपडदा न ठेवता स्वच्छ सांगतात, की आगीच्या वेळी वर उडून निसटू पाहणाऱ्या पक्ष्यांची बाणांनी खांडोळी करून ती धगधगणाऱ्या आगीत टाकताना अर्जुन हसत होता (तांस्तथोत्पततः पार्थः शरैः संछिद्य खण्डशः। दीप्यमाने ततः प्रास्यत् प्रहसन् कृष्णवर्त्मनि ॥ १.२१७.११).





आपणांस असा प्रश्न पडतो, की हे एवढे मोठे क्रूर कृत्य ज्यांनी केले ते कृष्णार्जुन सहीसलामत सुटले की काय? हातून घडलेल्या दुष्कृताचे फळ भोगावेच लागते असे तिन्ही त्रिकाळ गर्जून सांगणाऱ्या आमच्या नीतिशास्त्राने ह्या दोघा मातब्बरांचा अपवाद केला की काय? नाही, अपवाद झाला असे वाटत नाही. महाभारतातील घटना असे दर्शवितात, की अर्जुनाच्या हातून घडलेल्या आणि पांडवांनी खपवून घेतलेल्या ह्या घोर अपराधाची शिक्षा त्यांना मिळाली– तशाच पद्धतीने, तितक्याच, कदाचित त्याहूनही क्रूरपणे. महाभारतातील ह्या दोन घटनांचा संबंध आपण लावणार नाही का?

० ० ०

दुर्योधन गदायुद्धात जखमी होऊन पुन्हा आपल्या पायांवर उभे राहता येऊ नये अशा स्थितीत खाली पडला, आणि पांडवांच्या दृष्टीने युद्ध संपले. त्यांच्याकडच्या वीरांनी आपापली उत्तरीये उडवून, धनुष्यांचे टणत्कार करून, शंख फुंकून, हसून-नाचून आनंद व्यक्त केला. युधिष्ठिराला वाटले, वैर संपले, पृथ्वीचे राज्य हाती आले.

नंतर सर्व लहानथोर वीर दुर्योधनाच्या शिबिराकडे गेले व त्यांनी ते निःशेष लुटले. लुटालूट संपल्यावर सर्वांनी पांडवांच्या शिबिरातच रात्र काढण्याचे ठरवले; परंतु काही मंगलकार्यासाठी पाच पांडव व सात्यकी यांसह श्रीकृष्णाने शिबिराबाहेर राहावे असे त्याने सुचविले व त्याप्रमाणे ते शिबिराबाहेर गेले. हे मंगल कार्य कोणते व ते कसे पार पडले ह्याविषयी महाभारतात माहिती नाही. मोघम उल्लेख आहे तो असा: अथाब्रवीन्महाराज वासुदेवो महायशाः । अस्माभिर्मङ्गलार्थाय वस्तव्यं शिबिराद्बहिः ॥ तथेत्युक्त्वा च ते सर्वे पाण्डवाः सात्यकिस्तथा । वासुदेवेन सहिता मङ्गलार्थं ययुर्बहिः ॥ (९.६१.३५–३६)

पांडवांना एक रात्र शिबिराबाहेर ठेवण्यासाठी कृष्णाने मंगलकार्याचे कारण पुढे केले असले, तरी पांडवांच्या नाशासाठी अश्वत्थामा त्या रात्री काहीतरी करणार आहे अशी त्याला माहिती होती. ती, का न कळे, त्याने तिथे लगेच प्रगट केली नाही; इतकेच नव्हे, तर अश्वत्थाम्याचा प्रयत्न हाणून पाडण्यासाठी पांडवांना सावध करून येणाऱ्या प्रसंगाला तोंड देण्यास सिद्ध करण्याऐवजी तो त्यांना काहीही न सांगता फक्त शिबिराबाहेर नेण्याचे ठरवतो. कदाचित त्याला असे वाटले असावे, की अश्वत्थाम्याच्या मनात फक्त पांडवांचा नाश करायचे आहे, इतर कुणाचा नाही. कृष्णाच्या मनातली भीती तो धृतराष्ट्राजवळ मात्र स्पष्ट बोलून दाखवतो. गांधारीचे सांत्वन करायला हस्तिनापुरास गेल्यावर तिथून घाईने तो लगेच परततो. त्या घाईचे कारण धृतराष्ट्रास सांगताना कृष्ण म्हणतो की, अश्वत्थाम्याच्या मनात काहीतरी पाप आहे, रात्री पांडवांचा वध करण्याची त्याची इच्छा त्याने दाखवली आहे (आपृच्छे त्वां कुरुश्रेष्ठ मा च शोके मनः कृथाः । द्रौणेः पापोऽस्त्यभिप्रायस्तेनास्मि सहसोत्थितः । पाण्डवानां वधे रात्रौ बुद्धिस्तेन प्रदर्शिता ॥ ९.६२.६८).

जखमी होऊन पडलेल्या दुर्योधनाला भेटायला अश्वत्थामा, कृप व कृतवर्मा जातात तेव्हा तशा स्थितीत जमिनीवर पडलेल्या राजाला पाहून अश्वत्थाम्याचा कोप अनावर होतो व रागाच्या भरात तो पांचालांना यमसदनास पाठविण्याची प्रतिज्ञा करतो. दुर्योधनाच्या सांगण्यावरून कृपाचार्य अश्वत्थाम्यास सेनापतिपदाचा अभिषेक करतात. म्हणजे कौरवांच्या दृष्टीने अजून युद्ध चालूच असते. दुर्योधनाला सोडून तिथून निघाल्यावर केलेली प्रतिज्ञा कशी पार पाडायची ह्या विवंचनेत असताना एका घुबडाने रात्रीच्या वेळी कावळ्यांचा केलेला संहार पाहून अश्वत्थामाही पांडव व पांचालांना ते रात्री झोपलेले असतानाच ठार करण्याचा निश्चय करतो. कृप व कृतवर्मा त्याला त्याच्या निश्चयापासून परावृत्त करण्याचा प्रयत्न करतात, पण तो ऐकत नाही, आणि तो एकटाच पांडवांच्या शिबिराकडे जातो. मग कृप व कृतवर्माही त्याच्या मागोमाग जातात. अश्वत्थामा शिबिरात शिरतो आणि कृप व कृतवर्मा दाराशी उभे राहतात. अश्वत्थामा प्रथम धृष्टद्युम्नास जागे करतो व त्याला शस्त्राने न मारता यज्ञीय पशूला मारावे तसे मारतो. आणखी काही वीरांची अशीच वाट लावल्यावर तो हातात खड्ग घेतो आणि द्रौपदीच्या प्रतिविन्ध्यादी पाच मुलांना ठार करतो. अश्वत्थामा खड्गयुद्धात पटाईत असतो. उलट, ज्यांच्यावर चाल करून तो जातो ते, निःशस्त्र,

अंगावर कवच नाही असे असतात. काही वेळ अश्वत्थामा मनुष्य-बाणही चालवतो. हत्ती, घोडे उधळतात, त्यामुळे धूळ सर्वत्र उडून अंधार अधिकच दाटतो. तशा स्थितीत अश्वत्थाम्याशी लढण्याचा जे प्रयत्न करतात ते लढताना मरतात, जे भीतीने जमिनीवर पडून राहतात ते हत्ती-घोड्यांच्या पायदळी जाऊन मरतात किंवा त्यांचा आक्रोश ऐकून अश्वत्थामा त्यांना हुडकून काढून मारतो.

ह्या भीषण संहार शिबिरात चालू असताना प्राण वाचविण्यासाठी जे शिबिराबाहेर पडू पाहतात, त्यांना दाराशी उभे असलेले कृप व कृतकर्मा ठार करतात. शिबिराबाहेर पडू पाहणारे निःशस्त्र असतात, त्यांच्या अंगावर कवच नसते, त्यांनी हात जोडलेले असतात, ते भ्यालेले असतात, कापत असतात, तरी क्षत्रियांची युद्धविषयक सर्व मूल्ये झुगारून देऊन कृप-कृतवर्मा त्यांना ठार करतात. बाहेर पडू पाहणाऱ्यांपैकी एकही योद्धा ह्या दोघांच्या तावडीतून जिवंत सुटत नाही. तेवढ्याने समाधान होत नाही म्हणून की काय, ते दोघे शिबिराला आग लावून देतात. त्या आगीच्या प्रकाशात अश्वत्थाम्याचे खड्ग प्रतिपक्ष्यांचे बळी अधिकच घेऊ लागते. पांडवांकडील व पांचालांकडील सारे वीर, द्रौपदीची सर्व मुले, शिबिरातली सारी सेना एका रात्रीत नष्ट होते. अतिभीषण प्रकार घडतो. पहाटेच्या सुमारास, हे हत्याकांड संपल्यावर अश्वत्थामा शिबिराबाहेर पडतो त्यावेळी, रात्री शिबिरात तो शिरताना जसे सर्वत्र निःशब्द असते, तशीच आताही सर्वत्र शांतता पसरलेली असते.

अश्वत्थामा, कृप व कृतवर्मा शिबिराबाहेर एकमेकांना भेटतात. पांडवांखेरीज बाकीचे सारे ठार झाले असल्याची त्यांची खात्री पटते. पांडवांकडचे फक्त सात उरतात–पाच पांडव, कृष्ण व सात्यकी. हे वर्तमान त्यांनी दुर्योधनास कळवल्यावर तो समाधानाने प्राण सोडतो.

पण शिबिरात हत्याकांड करणाऱ्या ह्या तिघांच्या नकळत धृष्टद्युम्नाचा सारथी निसटलेला असतो. तो हे वर्तमान युधिष्ठिरास कळवतो. त्यावेळी पांडवांची काय अवस्था झाली असेल, कल्पना करवत नाही. एका रात्रीत विजयी पांडवांना कृष्ण व सात्यकीखेरीज दुसरे कोणी जवळचे असे उरत नाही, सारे मारले जातात.

महाभारतात खांडववनदाहाशी समांतर अशी ही दुसरी क्रूर घटना घडली आहे.

खाण्डवदाहाच्या वेळची पहिली आणि सौप्तिक पर्वातील ही दुसरी अशा ह्या दोन क्रूर कहाण्या एकी शेजारी एक अशा ठेवल्या, की त्यांवर भाष्य करण्याची आवश्यकता उरत नाही. दोन्हीतली साम्यस्थळे नजरेत भरण्यासारखी ठळक आहेत.

१. खाण्डवाचा दाह करण्यासाठी अग्नी एकटाच वनात शिरला आणि त्याने वन व त्याच्या कचाट्यात सापडतील ते प्राणी जाळले. कृष्ण व अर्जुन बाहेर उभे राहिले व त्यांनी वनाबाहेर पडणाऱ्या प्राण्यांची हत्या केली. पांचालांचा आणि पांडवांचा नाश करण्यासाठी अश्वत्थामा एकटाच शिबिरात शिरला व त्याच्या तावडीत जे सापडले त्यांना त्याने मारले. कृप व कृतवर्मा बाहेर उभे राहिले आणि त्यांनी शिबिराबाहेर पडणाऱ्यांची हत्या केली.

२. अग्नीने कृष्णार्जुनांना वनाबाहेर पडणाऱ्या प्राण्यांना मारण्यास सांगितलेले दिसत नाही वन जाळण्यास इन्द्राने अडथळा आणला तर त्याचे निवारण करावे अशी त्याने कृष्णार्जुनांना विनंती केलेली असते. अश्वत्थाम्यानेही कृप-कृतवर्म्यास शिबिराबाहेर पडणाऱ्यांना मारण्यास सांगितलेले दिसत नाही. त्याची तर घमेंड असते की त्याच्या हातून जिवंत कोणी सुटणारच नाही. पण अश्वत्थाम्याची अशी अपेक्षा असू शकेल की शिबिराचे रक्षण करण्यास बाहेरून कोणी आले तर ह्याचे निवारण कृप-कृतवर्मा यांनी करावे.

३. खाण्डववनदाहाच्या भीषण प्रसंगातून वाचले फक्त सहा–अश्वसेन, मयासुर व चार शाङ्र्गपक्षी, आणि वनात नव्हता म्हणून एक तक्षकनाग, असे एकंदर सात. शिबिरात झालेल्या हत्याकांडाच्या वेळी वाचलेल्यांची संख्या जवळजवळ एवढीच आहे. शिबिरात नसल्यामुळे वाचले सात–पाच पांडव, कृष्ण व सात्यकी, आणि हत्याकांडातून निसटलेला एक धृष्टद्युम्नाचा सारथी, असे एकंदर आठ (शाङ्र्गीच्या पिलांची संख्या चाराची पाच केली असती तर दोन्ही प्रसंगी वाचलेल्यांची संख्या

बरोबर आठ झाली असती. पण महाभारतकार तपशीलाला पक्के दिसतात, ते त्या मोहाला बळी पडले नाहीत).

४. खाण्डववनास इन्द्राचे रक्षण होते, त्यामुळे तिथल्या आगीस तो प्रतिकार करतो. इंद्राचा प्रतिकार कृष्णार्जुनांनी विफल केला. पांडवांच्या शिबिराचे रक्षण एक प्रचंडकाय भूत, म्हणजे साक्षात शंकरच करीत होते. अश्वत्थाम्याने स्वतःच शंकरास प्रसन्न करून घेतले व शिबिरात प्रवेश मिळविला.

५. कृष्णार्जुनांना वनदाहाचे वेळी गाण्डीव धनुष्य, अक्षय्य भाते व सुदर्शन चक्र अशा दिव्य शस्त्रांची प्राप्ती होते. भगवान शंकर अश्वत्थाम्याच्या शरीरात शिरून त्याला दैवी शक्ती देतात, तसेच एक उत्तम खड्ग देतात.

६. खांडववन जळू लागले तेव्हा 'युगांत' झाल्याचा भास झाला असे महाभारतकार म्हणतात (ज्वलनस्तथा । ददाह खाण्डवं क्रुद्धो युगान्तमिव दर्शयन्–१.२१६.३२). शिबिरात घडलेल्या हत्याकांडाच्या वेळीही महाभारतकारांना 'युगांत' झाल्याचा भास झाला. (स निःशेषानरीन् कृत्वा विरराज जनक्षये । युगान्ते सर्वभूतानि भस्म कृत्वेव पावकः १०.८.१३७).

७. खाण्डववनदाहाच्या प्रसंगी इन्द्राला युद्धापासून परावृत्त करणारी एक देववाणी झाली. तिने इन्द्राला तक्षक सुरक्षित असल्याचे तर सांगितलेच, पण असेही सांगितले की खाण्डववनाचा नाश हा व्हायचाच आहे, तो थांबवणे कुणाला शक्य नाही (दिष्टं चाप्यनुपश्यैतत् खाण्डवस्य विनाशनम । १.२१९.१८). भगवान शंकरही अश्वत्थाम्याला म्हणतात, की पाञ्चाल हे कालाभिभूत आहेत, ते वाचणे शक्य नाही (अभिभूतास्तु कालेन नैषामस्ति जीवितम् १०.७.६३).

खाण्डववनदाह आणि सौप्तिकपर्वातले हत्याकांड यांच्यांतील साम्य त्यांच्यांत परस्परसंबंध आहे असे दर्शविण्याइतके ठळक आणि त्यांच्यांतील संबंध दाखविण्याचे काम जणू एवढ्या साम्याने साधणार नाही असे वाटल्यामुळे की काय, हत्याकांड करण्याच्या इच्छेने शिबिरात शिरणाऱ्या अश्वत्थाम्याला महाभारतकार जाळणाऱ्या अग्नीची उपमा देतात. अश्वत्थामा कृप-कृतवर्म्यांना म्हणतो: अद्य तान् सहितान् सर्वान् धृष्टद्युम्नपुरोगमान् । सूदयिष्यामि विक्रम्य कक्षं दीप्त इवानलः (१०.३.२८). वास्तविक शिबिरातले हत्याकांड आणि वनातली आग ह्यात उपमा द्यावी असे साम्य नाही. तरी तशी उपमा देऊन ह्या दोन घटनांचा संबंध सूचित करण्याचा महाभारतकारांचा हेतू असावा असे दिसते.

हक्काचे राज्य मिळविण्याच्या आणि मानाने जगण्याच्या ईर्ष्येने पांडवांनी युद्धात जय संपादन केला. त्यात कौरवांवर सूड उगवून केलेल्या प्रतिज्ञा पूर्ण करण्याचे पण समाधान होते. पण ह्यामुळे होणाऱ्या आनंदाची, समाधानाची एका रात्रीत राखरांगोळी झाली. "शत्रूंना जिंकूनही अखेर आम्हीच पराजित झालो" (जित्वा शत्रून् जितः पश्चात्- १०.१०.९) असे म्हणताना युधिष्ठिराच्या मनातले वैफल्य तीव्रतेने प्रगट झाले आहे. अश्वत्थाम्याचा डाव विलक्षण यशस्वी झाला. पांडवांचे शौर्य आणि कृष्णाचा पाठिंबा तो डाव उधळून लावू शकला नाही. ह्या घटनेनंतर महाभारतकार देखील हतबल झाल्यासारखे होऊन संजयाच्या मुखाने म्हणतात: असंशयं हि कालस्य पर्यायो दुरतिक्रमः (१०.८.१४३).

सौप्तिकपर्वात वर्णिलेली निःशस्त्रांची, भयभीतांची, आर्जवे करणाऱ्यांची हत्या झालेली वाचून सर्व हळहळतात. हळहळ वाटावी अशीच ती घटना आहे. परंतु खाण्डववनात होरपळून मेलेल्या अगर शस्त्रांनी मारले गेलेल्या असंख्य निरपराध प्राण्यांबद्दल मात्र कोणी दोन अश्रू ढाळीत नाही. अश्वत्थाम्याला त्याच्या क्रूरकर्माबद्दल सर्व दोष देतात, ते योग्यच आहे. पण तो निदान पित्याच्या वधाचा सूड घेण्याच्या इच्छेने पेटला होता असे तरी म्हणता येते. कृष्णार्जुनांनी केलेली हिंसा कुठल्याही दृष्टीने समर्थनीय ठरत नाही, तरी त्यांना कोणी दोष देताना महाभारतकाळी वा नंतर आढळत नाही. इन्द्राने ह्या अचाट कृत्याबद्दल कृष्णार्जुनांची पाठ थोपटली आणि त्यांना हवे ते वर देऊ केले. (कृतं युवाभ्यां कर्मेदममरैरपि दुष्करम् । वरान् वृणीत तुष्टोऽस्मि दुर्लभानप्यमानुषान् १.२२५.८). महाभारतकाळानंतर आमची संस्कृती नुसती वयाने

वाढली, तिच्या मनाच्या संस्कारितेची वाढ ह्या दीर्घ काळात झालेली दिसत नाही.

महाभारतकाळी अगर नंतर कृष्णार्जुनांना कोणी जाब विचारो, न विचारो; नियती स्वस्थ बसली नव्हती. अत्यंत निर्दयपणे खांडववन जाळले गेले आणि जाळणाऱ्यांनी नियतीचा दंड ओढवून घेतला. जीवनात विफलता असते असे महाभारतातील काही घटनांवरून वाटले तरी, महाभारत निराशावादी नाही. वैफल्यातही सूत्र सापडते, आणि मनुष्य हा स्वतःच स्वतःच्या बऱ्या-वाईट नशिबाचा शिल्पकार असल्याने माणसाने सद्प्रवृत्त राहणे हाच त्याचा खरा धर्म आहे असे ते ह्या दोन घटनांच्या निमित्ताने सांगत आहे असे वाटते. अर्जुनाने हसत-हसत खांडववनातल्या प्राण्यांची हत्या केली, आणि रडत-रडत मुलाबाळांच्या हत्येची कटू वार्ता ऐकली.

० ० ०

खाण्डववन जाळण्यास अग्नीला साहाय्य एकट्या अर्जुनाचे नव्हते. त्यासाठी कृष्णानेही हातभार लावला होता. ह्या क्रूर हत्येबद्दल त्या मातब्बर पुरुषाचीही नियतीने गय केली नाही असे महाभारतावरून दिसते.

ही तिसरी दुर्दैवी कहाणी मौसल पर्वात सांगितली आहे. ती द्वारकेच्या बाहेर प्रभासतीर्थी घडली. त्या घटनेत वरील दोन घटनांसारखे क्रौर्य नाही, पण कारुण्य आहे.

कृष्ण, बलराम ह्यांसह बरेचसे यादव बायकामुलांना घेऊन समुद्रावर तीर्थयात्रेस गेले. तिथे दारू पिऊन एकमेकांच्या उखाळ्यापाखाळ्या काढण्यास सुरुवात झाली आणि त्यामुळे क्रोधाने पेटलेल्या ह्या वीरांनी एकमेकांवर शस्त्रे चालवून मोठे हत्याकांड केले. ही आपसातील मारामारी सुरू होण्यास सौप्तिक पर्वातील घटना जबाबदार आहे हे लक्षात घेण्यासारखे आहे. सात्यकीने प्रथम कृतवर्म्यास बोल लावला. तो म्हणाला : "स्वतःला क्षत्रिय म्हणविणारा कोणता वीर झोपलेल्यांना ठार करील?"[1] आणि इथून जी बोलाचालीस आणि शस्त्रांनी हाणामारीस सुरुवात झाली ती कृतवर्मा, सात्यकी, प्रद्युम्न, अनिरुद्ध इत्यादी तिथे जमलेल्या लहान थोर यादवांची हत्या होऊनच थांबली. तिला कोणी प्रतिबंध करू शकला नाही. खाण्डववनातले प्राणी, शिबिरातले योद्धे, ह्यांसारखेच हे यादव पण 'कालपर्यायचोदित' (१६.४.२९) होते. दारूची धुंदी डोळ्यांवर इतकी चढली होती, की बाप मुलाला, आणि मुलगा बापाला ओळखत नव्हता (अवधीत् पितरं पुत्रः पिता पुत्रं च भारत । मत्ताः परिपतन्ति स्म पोथयन्तः परस्परम् १६.४.४०).

ह्या संहारातून वाचले ते फक्त बलराम व कृष्ण. ते तिथून उठून गेले. तीर्थयात्रेस आलेल्या स्त्रियांना घेऊन कृष्ण द्वारकेत गेला व बलरामाच्या शरीरातून नाग निघून तो समुद्रात शिरला. हा संहार करण्यास कोणी बाहेरचे आले नव्हते. यादव आपसात भांडून मेले. तसे करताना कोणी पळून जाऊन जीव वाचवण्याचा प्रयत्नही केला नाही (नासीत् पलायने बुद्धिर्वध्यमानस्य कस्यचित् १६.४.४१).

शिबिरातले हत्याकांड जसे कृष्ण टाळू शकला नाही, तसेच यादवांचा नाशही तो टाळू शकला नाही. द्वारकेत स्त्रियांना ठेवून बलरामाबरोबर वनात तपश्चर्या करण्याच्या उद्देशाने तो बाहेर पडला; पण बलरामाने देहत्याग केल्याचे पाहून तो योगस्थ होऊन आडवा झाला, आणि त्यावेळी जरा नावाच्या एका व्याधाने कृष्णाला मृग समजून त्याच्या पायाच्या तळव्यावर बाण सोडला व कृष्णाचा अंत झाला (स केशवं योगयुक्तं शयानं मृगाशङ्की लुब्धकः सायकेन । जराविध्यत्पादतले १६.५.२०).

यमुनेच्या साक्षीने खाण्डववन जळाले, समुद्राच्या साक्षीने यादवांचा अंत झाला. खाण्डवदाहाचा चटका अर्जुनाला प्रत्यक्ष बसला नाही, आप्तेष्टांची हत्या ऐकण्याचे दुःख त्याने भोगले. कृष्णाला यादवांचा संहार डोळ्यांदेखत होत असलेला पाहावा लागला. यादव नाहीत ती द्वारकापुरी पाहण्याची माझ्यात शक्ती नाही असे असहायपणे म्हणण्याची त्याच्यावर पाळी आली (नाहं विना यदुभिर्यादवानां पुरीमिमाम् । द्रष्टुमिहाद्य शक्तः १६.५.८). इतकेच नव्हे, तर ज्या कृष्णाने खांडवदाहाच्या वेळी पशूंची

१. वास्तविक हे कृत्य अश्वत्थाम्याचे होते. पण दारूच्या नशेत केलेल्या आरोपात सत्य इतपतच असायचे.

निर्घृण हत्या केली त्या कृष्णाला अखेर एक पशू समजूनच व्याधाने मारले. तप करीत प्राण सोडण्याची त्याची इच्छा सफळ झाली नाही.

आणखी एक वाईट गोष्ट यादवांच्या बाबतीत घडली. कृष्णाच्या इच्छेप्रमाणे उरलेले यादव आणि यादवस्त्रिया यांना द्वारकेहून हस्तिनापुरी अर्जुन घेऊन जात असताना वाटेत आभीरांनी त्याच्यावर हल्ला केला. त्यावेळी त्याची मोठी फजिती झाली. त्याच्या हातांतली शक्ती गेली, अस्त्रांचे त्याला विस्मरण पडले, आणि अक्षय्य भात्यातले बाण संपले. साध्या काठ्या घेऊन हल्ला करणाऱ्या आभीरांनी यादवांच्या काही स्त्रिया पळविल्या, आणि नामुष्कीची गोष्ट अशी की काही स्त्रिया कामार्त होऊन त्यांच्याबरोबर गेल्या (मिषतां सर्वयोधानां ततस्ताः प्रमदोत्तमाः । समन्ततोऽवकृष्यन्त कामाच्चान्याः प्रवव्रजुः १६.६.१७). इहलोकातून नाही तरी द्युलोकातून कृष्णाने हे पाहिलेच असेल.

यादवांच्या ह्या सर्वनाशाला मुनींचा शाप कारणीभूत झाल्याचे महाभारतात म्हटले आहे. एकदा द्वारकेस विश्वामित्र, कण्व व नारदमुनी आले असता यादवांनी त्यांची चेष्टा करण्यासाठी कृष्णाचा मुलगा सांब ह्याला बाईचा वेष दिला आणि हिला संततीची इच्छा आहे, तिला काय होईल असे मुनींना विचारले. यादव आपली चेष्टा करीत आहेत हे मुनींनी ओळखले आणि रागाने त्यांनी शाप दिला, की सांबाला लोखंडी मुसळ होईल आणि ते यादवांचा नाश करील.

यादवांच्या नाशास हे एक तात्कालिक कारण घडल्याचे म्हटले असले, कृष्णाला तसा गांधारीचा शापही होता असे महाभारतात नमूद असले तरी खाण्डवदाहाचे वेळी अतिक्रूर कर्म करून कृष्णाने अर्जुनाप्रमाणेच नियतीचा दंड स्वतःवर ओढवून घेतला होता हेच ह्या नाशाचे खरे कारण आहे असे वाटते. उगाच नाही यादवांना 'दैवदण्डनिपीडिताः' असे म्हटले आहे (१६.२.५).

महाभारतातील ह्या तीन घटनांचा अन्वयार्थ माझ्या मते हा असा आहे.

अनुक्रमणिका

वीरदैवत श्रीविठ्ठल*

माणिक धनपलवार

इतिहासात विठ्ठलाच्या उगमासंबंधी, त्याच्या प्राचीन रूपाविषयी, त्याच्या माहात्म्याविषयी कुठल्याच चरित्रकथा किंवा स्थलपुराणादी साहित्य उपलब्ध नाही. तिकडे विठ्ठलभक्तीचा जो प्रसार झाला आहे, तो महाराष्ट्र-प्रभावित आहे. तिकडील विठ्ठलभक्तांचे आराध्यदैवत पंढरपूरचाच विठोबा होय. कर्नाटकात[१] विष्णुभक्तीची मध्वसंप्रदायी जी पंथपरंपरा आहे, तीत विठ्ठलभक्तीचा समावेश फार नंतर झाला. ज्या माध्वमठाधिपती नरहरितीर्थांना (मृत्यू इ. स. १३३१) विठ्ठलभक्तीपर 'दास'-परंपरेचा आद्य पुरुष मानले जाते, त्यांच्या पदांत 'विठ्ठला'चा उल्लेख नाही.[६] नरहरितीर्थांनंतर झालेल्या श्रीपाद राजांनी (मृत्यू इ. स. १४९२) पहिल्यांदा आपल्या पदांतून 'विठ्ठला'चा उल्लेख केला आहे (श्रीपाद राजांना पंढरपूर येथील चंद्रभागेच्या वाळवंटात विठ्ठलाची छोटी मूर्ती सापडली, अशी कथा सांगण्यात येते). याचा अर्थ कर्नाटकात विष्णुरूप विठ्ठलाची भक्ती फार नंतर उदयास आली, हे स्पष्ट आहे. यामुळे ज्ञानेश्वरपूर्वकालीन विठ्ठलाच्या स्वरूपासंबंधी कन्नड साधने अनुपलब्ध असावीत हे स्वाभाविक आहे. ज्या तेराव्या शक-शतकात पंढरपूर येथे विठ्ठलाचा 'नडनाच' गर्जत होता, त्या काळात विठ्ठलाची मायभूमी असलेल्या कर्नाटकात मात्र त्याच्या भक्तीचा इवलासा नाद-स्वरही घुमू नये ही चिंतनीय बाब होय. एक दैवत म्हणून विठ्ठलास स्वतंत्र व्यक्तिमत्त्व कर्नाटकात प्राप्त झाले नव्हते, असेच यावरून म्हणावे लागेल.

'विठ्ठल म्हणजे शिव' या माझ्या यापूर्वीच्या लेखात दक्षिणेकडील प्राचीन मंदिरांतून विठ्ठल व शिव यांचे साहचर्य असल्याचे दाखविले होते.[१] आंध्र-प्रदेशातील भट्टिप्रोलु (जि. गुंटूर) येथील विठ्ठलेश्वर मंदिरात आपणांस ज्ञात असलेल्या सर्वसाधारण विठ्ठलमूर्तीऐवजी तेथे शिवलिंग विराजमान आहे. या मंदिरास 'विठ्ठलेश्वर–मल्लेश्वर' या जोडनावाने संबोधले जाते. उपलब्ध असलेला शके १०६४ चा तेलुगु शिलालेख हा विठ्ठलदेवासंबंधीचा सर्वांत प्राचीन शिलालेख होय.[२] यामुळे हे मंदिरही प्राचीन ठरते. येथे उपलब्ध असलेल्या शिलालेखांतून ह्या मंदिरास 'विठलेश्वर–महादेवरगुडी' (विठ्ठल–महादेवमंदिर) या नावाने उल्लेखिलेले आहे.[३] लेपाक्षी, जि. अनंतपूर (आंध्र) येथील वीरभद्र-मंदिरातील विठ्ठलविषयक शिलालेख परत याच गोष्टीची पुष्टी करणारा आहे.[४] तसेच विठ्ठलाच्या 'पांडुरंग' या प्रसिद्ध पर्यायनामाचा अर्थही शिवच होतो. यामुळे विठ्ठलाच्या मूळ शिवस्वरूपासंबंधी कुठलाही संदेह राहत नाही.

विठ्ठल हा उग्ररूपी शिव

विठ्ठल हा शिव खरा; पण तो उग्ररूपी शिव आहे. विठ्ठलाच्या संदर्भात दक्षिणेकडील ज्या दोन मंदिरांचा वर उल्लेख आला आहे, ती उग्ररूपी शिवाची मंदिरे होत. भैरव, मल्लेश्वर, वीरेश्वर, वीरभद्र इत्यादी भयकारी शिवाच्या सान्निध्यातच विठ्ठलाचे वास्तव्य आढळून येते.[५] याचा अर्थ विठ्ठल व वीरभद्रादी शिवपरंपरेतील देव यांत काहीतरी आंतरिक नाते असले पाहिजे.

वास्तविक विठ्ठल व शिव ही दोन भिन्न दैवत-नामे होत. विठ्ठल हे शिवाचे नाव असल्याचे कुठल्याही पुराणादी प्राचीन ग्रंथांतून आढळून येत नाही. तेव्हा या दैवताचे नाते शिवाशी का जोडण्यात आले, ते दैवत शिवरूपाशी का व कसे एकरूप झाले, ते शिवाशी एकरूप होण्यापूर्वी त्याचे लोकजीवनात कोणते स्थान होते, हा विचार करण्यासारखा प्रश्न आहे. विठ्ठल हा मूलतः कर्नाटकस्थ देव; पण कर्नाटकाच्या सांस्कृतिक

[* हा लेख प्रा. माणिक धनपालवार ह्यांनी दि. ११–७–८२ रोजी नवभारताकडे पाठविला होता. – संपादक]





अनुक्रमणिका

आपण कर्नाटकाकडून महाराष्ट्राकडे वळल्यास इकडील चित्रही फारसे समाधानकारक नाही. विठ्ठलाच्या उत्पत्तीसंबंधी मराठीत सर्वांत प्राचीन व एकमेव उल्लेख जो आढळतो, तो लीळाचरित्र या महानुभावीय ग्रंथात. हा ग्रंथ शके १२०० च्या सुमारास म्हाइंभटाने रचिला आहे. चक्रधराच्या विविध आठवणी/लीळा यात मोठ्या परिश्रमपूर्वक संकलित करण्यात आल्या आहेत. या ग्रंथात 'विठ्ठल' या दैवताचा उगम वीरगळात आहे, असे चक्रधराच्या मुखीचे वचन आले आहे. शत्रूच्या तावडीतून स्वतःच्या गायींचे रक्षण करताना एका गोपालकास वीरमरण आले. त्याच्या स्मृत्यर्थ एक शिलास्तंभ उभारण्यात आला. लोक त्या स्मारक-स्तंभाची पूजा-अर्चा करू लागले, व हेच पुढे विठ्ठल दैवत म्हणून प्रसिद्धीस आले.[७] विठ्ठलाच्या उत्पत्ती-संबधीचे हे मत पंथीय दृष्टिकोनाचे निदर्शक असल्या-मुळे त्याला प्रमाणभूत मानता येत नाही, असे डॉ. रा. चिं ढेरे[८] आदी विद्वानांचे मत आहे. पण काही संशोधकांना—डॉ. शं. गो. तुळपुळे,[९] डॉ. गुंथर सोंथायमर[१०] यांना—वीरगळमूलक विचारसरणी मान्य आहे. 'विठ्ठलाच्या मूलरूपाचा शोध' या माझ्या लेखात मी वीरगळमूलकसिद्धांताचाच पाठ-पुरावा केला आहे[११] व त्यास काही प्रमाणेही दिली आहेत. क्षुद्र अशा वीरगळाला श्रेष्ठ दैवताचा मान किंवा त्याची पावित्र्यप्रतिष्ठा लाभत नसते, असा डॉ. रा. चिं. ढेरे आदींच्या प्रतिपादनाचा रोख आहे; पण दक्षिणेकडील मंदिरांचा इतिहास पाहिल्यास वीरगळास देव म्हणून केवळ मान्यताच मिळते असे नव्हे, तर तो शिवरूपात पूर्णपणे विलीन होतो व मूळचा वीरगळ केवळ स्मृतिशेष राहतो याची अनेक उदाहरणे देता येण्यासारखी आहेत.

वीरगळ–शिव

तामिळनाडूत कुंभकोणमजवळील उदिरपत्ती येथील वीरगळ आज शैवदैवत म्हणून प्रतिष्ठा पाव-लेले आहे. इ. स. १०६२ मध्ये पांडव राजा श्रीवल्लभ यांचे पोल, गंग आणि पल्लव यांच्या संयुक्त सैन्याबरोबर उदिरपत्ती येथे भीषण युद्ध झाले. या युद्धात गंग नेता पृथ्वीपती याने अतुलनीय शौर्य दाखविले; पण शेवटी त्याला रणांगणात मृत्यू आला. या गंगवीराच्या स्मृत्यर्थ त्या स्थळी वीरगळ उभारण्यात आला. तो वीरगळ आज 'अय्यनार' रूपाने प्रसिद्धी पावला आहे. यासंबंधी के. नागराजन् लिहितात–

"A Shrine was built on the spot, known to future ages as the Bhagwati Aiyanar temple and stone emblem of Victory waa set up–a Virakkal– in the form of small linga broad at base and tapering to a point at the top."[१२] उदिरपत्ती येथील वीरगळाला शिवलिंगासारखा आकार दिलेला असून त्यास अय्यनार (तामीळनाडूतील एक दैवत) या नावाने लोक भजू लागले. (याला 'हरिहरपुत्र' असेही म्हटले जाते.) 'तेथ देवता अभिमानू घेतला' या चक्रधरोक्तीची सत्यता येथे (व पंढरपूरच्या संबंधातही) पटावी.

तसेच कुंभकोणमजवळच 'काचिअप्पन कोरल' या नावाचे मंदिर असून यातील वीरगळास मुरुग (कार्तिकेय) म्हणून लोक भजतात.

"A shrine is not known by any particular name. However, the tridents seem to point Subramania or murug as the tutelory deity of the place– appropriate to, as Subramania is a war God. Here again is virakkal, dug in to the ground, similar to the one at Udirapatti"[१३]

यावरून वीरगळ हे केवळ मृत व्यक्तींची स्मारके राहत नाहीत, तर देव म्हणून त्यांना मान्यता व प्रतिष्ठाही मिळते असे दिसून येते. हे वीर मग शिवरूप होऊन जातात; कारण शिव व त्याची विविध रूपे ही पराक्रमाची निदर्शक आहेत. शिवाची अनेक मंदिरे ही 'वीरस्थानम्' म्हणविली जातात.[१४] किलूर येथील शिव 'विरहनेश्वरार' या नावाने संबोधला जातो.[१५] येथे शिवाने अंधकासुराचा वध केला अशी कथा आहे. अप्पर आणि संबंधार या सातव्या शतकातील तमिळ शैव संतांचे ते उपास्यदैवत होते. पंढरपूर हे क्षेत्रही मल्लिकार्जुन शिवामुळे प्रसिद्ध आहे. येथे शिवाने मल्लिकार्जुन-रूपाने दिंडीर राक्षसाचा वध केला अशी कथा स्थल-

माहात्म्यात आढळून येते. शिवाचे हे वीररूप लक्षात घेऊनच वीरगळांनाही शिवमाहात्म्य लाभत असते. जी स्थिती वीरगळाची तीच वेताळाचीही होय. वेताळ हा वीरकृत्यामुळे संतुष्ट होतो अशी जनसामान्यांची धारणा आहे.[१६] यामुळे मृत वीराचा वेताळ हाही शिवरूप पावतो. वेताळ, वीरगळ ह्या ग्रामदेवता असून त्यांची पूजा करण्याची चाल अनादी काळापासून आहे. विठ्ठलाची गणना ही अशाच ग्रामदैवतांत करावयास हवी.

गोव्याकडील काही मंदिरांचा विचार केल्यास विठ्ठल, वीरगळ व वेताळ हे कसे एकाच पंक्तीत मोडणारे आहेत, याची कल्पना येईल. कुडणे येथील कुडनेश्वर (शिव) हे एक प्राचीन मंदिर होय. येथील प्रमुख दैवत शिव. याच्या सान्निध्यात, इतर शिवमंडलातील दैवतांबरोबर, रवळनाथ, वेताळ आणि विठ्ठल ही दैवते आहेत.[१७] तसेच गोव्यात 'भूमिका' नावाची एक विशेष देवी आढळून येते. तिची शेताच्या शिवेवर स्थापना करतात. ती शेताच्या सीमारक्षणाचे काम करते अशी लोकश्रद्धा आहे. हिचे एक मंदिर सलेम येथे असून या देवीबरोबर तेथे 'भूतनाथा'चीही मूर्ती आहे. या मंदिरात 'महादेव', 'रवळनाथ' व 'विट्टोला' हे देवही आहेत.[१८] येथील महाजन (पुजारी) खालच्या जातीतील असून त्यांची आडनावे राऊळ, प्रभू अशी आहेत. या मंदिरातील भूमिका, रवळनाथ यांचे सान्निध्य अनेक दृष्टींनी महत्त्वाचे आहे. 'लीळाचरित्रा'त पांढरीवर (शेतात) गोपालक वीर मारला गेल्याचा उल्लेख आहे व 'भूमिका' ही देवी संरक्षण–देवता असून तिचे वास्तव्य शेतातच असते. तसेच रवळनाथाचे ध्यान विठ्ठलासारखेच असते व दक्षिण कोकणातील लोक यास 'विठ्ठल' म्हणूनच भजतात.[१९] अनेक वीरगळांचा रवळनाथाशी संबंध आढळून येतो.[२०] या रवळनाथाशी संबद्ध अशी 'रावेलम्मा' (दक्षिणेकडील एक प्रमुख ग्रामदैवत) हीही गावाच्या बाहेर शेतातच असते.[२१] ह्यावरून या सर्व दैवतांचा परस्परसंबंध किती घनिष्ट आहे, याची कल्पना येते. वरकोंडा येथील श्रीमाऊली मंदिरात 'रवळनाथ', 'वेताळ', 'विट्टोला' आणि 'पूर्वेची म्हार' ह्यांच्या मूर्ती आहेत.[२२] पंढरपूरच्या विठ्ठलाच्या संदर्भात यास विशेष महत्त्व आहे. गोव्याकडील ह्या ग्रामदेवता ही वीरदैवते आहेत, व विठ्ठल हेही वीरपुरुषाचे प्रतिकात्मक दैवत आहे. म्हणून विठ्ठलासारखी / विठलाईसारखी कटिस्थहस्ताकृती अनेक वीरगळांवर आढळून येते. 'लीळाचरित्र' कारांनी विठ्ठलाला 'वीर' म्हणून संबोधले आहे, ते यथार्थच होय. वीराचे सौम्य, संयत व आत्मविश्वासदर्शक रूपही असू शकते, तसेच ते पंढरपूरच्या विठ्ठलाचे आहे.

विठ्ठलाची मूर्ती नग्न असल्यामुळे (किंवा नग्न दिसत असल्यामुळे) ती बाळकृष्णाची किंवा जैन तीर्थंकर नेमिनाथ याची होय, असा विचार मांडण्यात येतो; पण बालरूप ध्यान कटिस्थकररूपात व्यक्त होणे अनैसर्गिक वाटते. तसेच शिवपरंपरेतील वीर दैवतांच्या मूर्ती नग्नच आढळून येतात. दक्षिणेकडील 'वेताळ' व 'वीरभद्र' ही दैवते नग्नच शिल्पिलेली आहेत. नररूंडाच्या माळा गळयात घालणारा गोव्याकडील उग्ररूपी वेताळ हा नग्नरूपातच दिसून येतो.

"Betall, with human skulls on his neck and covered with Serpants is the only naked deity in the Goan temples" असे "Goa : Hindu temples and deities" या ग्रंथाचे लेखक म्हणतात.[२३] या ग्रंथात वेताळाचे छायाचित्रही दिले आहे.[२४] तसेच तामिळनाडूत वीरभद्राची मूर्ती नग्न रूपातच आढळून येते.[२५]

यावरून विठ्ठलाचे नाते हे वेताळ, वीरभद्र, भूमिका ह्यांच्याशी जडलेले आहे, याची कल्पना येईल. दक्षिणेकडील प्रदेश हा शिवभक्तीने प्रभावित झालेला प्रदेश असल्यामुळे व शिव हा विनाशकारी, पराक्रमी देव असल्यामुळे पराक्रम गाजविणाऱ्या वीरपुरुषाच्या वीरगळावरील प्रतीकात्मक मूर्तीस शिवाचे अभिधान प्राप्त व्हावे हे स्वाभाविक आहे. दक्षिणेकडील प्राचीन विठ्ठल मंदिरांत पंढरपूरसारखी कटिस्थकर असलेली मूर्ती आढळून येत नाही, तर शिवलिंग आढळून येते. वीरांचे स्मारक लिंगरूपात करण्याची शैव संप्रदायी लोकांत परंपरा आहे. यामुळे 'विठ्ठल' हा लिंगरूपात किंवा मूर्तिरूपात आढळून येतो. भट्टिप्रोलु , पट्टणकोडोली (कोल्हापूर) इत्यादी

ठिकाणचा विठ्ठल लिंगरूपात तर अन्यत्र तो मूर्तिरूपात दिसून येतो.

पंढरपूर येथील विठ्ठलाच्या निर्मितीमागे गोरक्षण हे कारणीभूत ठरले. दक्षिणेकडे याशिवाय अन्य काही कारणांनी 'विठ्ठला'ची स्थापना झाली असावी, असे वाटते.

शैवांचा जैन, बौद्ध या पंथीयांशी प्रचंड संघर्ष एकेकाळी दक्षिणेत झाला होता. इ. स. च्या दहाव्या-अकराव्या शतकात अनेक ठिकाणी शैवांनी जैन विग्रह प्रतिज्ञापूर्वक नष्ट केली. या संघर्षात शैव वीरांना मरणही पतकरावे लागले. या संदर्भात शके ९२४ चा एक महत्त्वाचा व प्रदीर्घ असा कन्नड शिलालेख अब्बलुरु (जि. धारवाड) येथे उपलब्ध आहे.[१६] अब्बलुरु येथे सध्या वीरसोमेश्वराचे मंदिर पाहावयास मिळते. पूर्वी ते मंदिर जैनांचे होते व त्यात तीर्थंकराची मूर्ती होती. त्या तीर्थंकराच्या मूर्तीच्या ठिकाणी शिवाची स्थापना एकान्त रामय्या नामक वीर माहेश्वरपंथीय शिवभक्ताने केली. शिलालेखानुसार एकान्त रामय्याने जैनांशी एक चमत्कारिक पैज लावली होती. त्याने तलवारीने स्वतःचे मस्तक धडापासून वेगळे केले, व नंतर ते धडावर पूर्वीप्रमाणेच बसविण्याची किमया केली, व तो परत जिवंत झाला. हा 'पवाड' (चमत्कार) जैनांना करता आला नाही; व ते पैजेत हरले. पैजेच्या अटीनुसार एकान्त रामय्याने तेथील जैनमूर्ती नष्ट करून त्या ठिकाणी वीरसोमेश्वराची स्थापना केली. या शिलालेखातील चमत्काराचा भाग सोडून दिला तरी एकान्त रामय्यासारखे शिवभक्त आपल्या इष्टदैवताच्या प्रतिष्ठापनेसाठी प्राणत्याग करण्यासही मागेपुढे पाहत नसत, याची यावरून कल्पना येईल. या एकान्त रामय्याची शिवलिंगरूप समाधी त्याच सोमेश्वर मंदिरात आहे. म्हणजे अशा मंदिरांतून दोन शिवलिंगे आढळून येतात—एक आराध्य दैवत शिवाचे व दुसरे वीराच्या समाधीवरील. वीराचे हे दुसरे समाधिरूप शिवलिंग 'विठ्ठल' म्हणवीत असावे. प्रस्तुत स्थळी त्यास विठ्ठल म्हणून संबोधण्यात आले नाही हे खरे आहे; पण अन्य जैन / बौद्ध मंदिरांत शिवलिंगरूप वीराची समाधी ही विठ्ठलदेवरूप मानण्यात आली, असे दिसून येते.

भट्टिप्रोलु (जि. गुंटूर) येथील पूर्वोल्लेखित विठ्ठलमंदिरातही दोन शिवलिंगे आहेत. एक मुख्य शिवलिंग असून दुसऱ्याही एका शिवलिंगाची एका ओट्यावर स्थापना केलेली आहे; व या शिवलिंगावर नागाने फणा उभारल्याची मूर्ती आहे. हे समाधिस्थान होय, असे निश्चितपणे वाटते. कारण ओट्याची बांधणी व एकूण दृश्य समाधीसारखेच आहे. अनेक संतांच्या समाध्या अशाच पद्धतीच्या आढळून येतात. 'भट्टिप्रोलू'चे हे विठ्ठलमंदिर पूर्वी बौद्धांचे मंदिर किंवा अन्य एखादे स्थान असावे. कारण या मंदिराच्या दगडावर बुद्धाच्या जीवनातील प्रसंग (Motifs) उत्कीर्ण केलेले आहेत. तसेच लेपाक्षी येथील ज्या वीरभद्र मंदिरात विठ्ठलविषयक शिलालेख आढळून येतो, ते मंदिरही मूळ जैनांचे असावे असे काही संशोधकांचे मत आहे. कारण अनेक जैन मंदिरे/विग्रह नष्ट करून त्या ठिकाणी वीरभद्राची स्थापना केल्याचा इतिहास आहे. एस्. गोपालकृष्ण यांनी—

"Most of the temples of Veerbhadra are built on destroyed Jain temples"[१७] असा संशोधकांच्या मताचा उल्लेख लेपाक्षी मंदिराच्या संदर्भात आपल्या ग्रंथात केला आहे. विठ्ठलाचा जैन-बौद्धांशी जो संबंध दाखविण्यात येतो, त्याचे मूळ अशा घटनांत असावे असे वाटते.

कोल्हापूर जिल्ह्यात, हातकणंगले तालुक्यात, पट्टणकोडोली येथे 'श्री विठ्ठल-बिरदेवा'चे मंदिर आहे. "दैत्यांचा संहार करून विठ्ठल-बिरदेव पट्टणकोडोलीस आले[१८] अशी श्रद्धा तेथील भक्तांत आहे. या मंदिरातही दोन शिवलिंगे आहेत. दोन शिवलिंगांच्या अस्तित्वाची कारणमीमांसा यापूर्वी आलीच आहे. एक शिवलिंग हे वीराचे आराध्यदैवत म्हणून व दुसरे वीराचे समाधिरूप शिवलिंग. वीराच्या समाधिरूप शिवलिंगालाही शेवटी देवत्व प्राप्त होते. म्हणून विठ्ठलाचा उल्लेख स्वतंत्रपणे न आढळता शिवाच्या बरोबर जोडनावाने केला जातो, किंवा शिवाचे वीरत्वदर्शक विशेषण त्याच्या मागे जोडण्यात येते. उदा. विठलेश्वर-मल्लेश्वर (भट्टिप्रोलु), विरुपाक्ष-विठ्ठल (लेपाक्षी), पांडुरंग-विठ्ठल (पंढरपूर), बीरदेव-विठ्ठल (पट्टणकोडोली), विजय-विठ्ठल (हंपी). विठ्ठल हा नेहमी वीररूप शिवाच्या

सान्निध्यातच राहिला आहे हे आतापर्यंतच्या विवेचनावरून कळून येईल. बसराल (कर्नाटक) येथील विठ्ठलमूर्ती (१३ वे शतक) ही मल्लिकार्जुन मंदिराच्या बाहेर भितीमध्येच बसविलेली आढळून येते. वीररूप विठ्ठल हा कालांतराने शिवरूपात विलीन होऊन तो शिवस्वरूपी झाला, व त्याचे वेगळे अस्तित्व उरले नाही.

कारण 'विठ्ठल' हा शिवापेक्षा भिन्न मानला जात नव्हता, हे त्याचे एक कारण असावे. तसेच त्याचे रूप मूलतः वीरगळात किंवा स्मारक-लिंगात असल्यामुळे त्यास दैवत म्हणून वेगळे व्यक्तिमत्त्व प्राप्त होण्यास बराच काळ जावा लागला. महाराष्ट्राने मात्र वीररूप विठ्ठलास विष्णुकृष्ण-रूपाची व माहात्म्याची प्रतिष्ठा प्राप्त करून दिली. विठ्ठलावर विष्णुभक्तिप्रेरित स्थलपुराणे निर्माण करून त्याचे वैष्णवरूप पक्के केले. वारकरी संतांनी आपले सगळे भाववैभव त्याला अर्पण करून त्याच्या व्यक्तिमत्त्वाला विलक्षण हृदयंगमता आणून दिली. यामुळे ज्ञानेश्वरोत्तर दक्षिणेकडील विठ्ठल हा शिवरूप राहिला नाही, तर तो विष्णु-कृष्णमय झाला, व पंढरपूर हे विठ्ठलभक्तीचे मूळ पीठ सिद्ध झाले. ज्ञानेश्वरपूर्वकालीन कर्नाटकातील विठ्ठल हा वैष्णवरूप पावला होता, याला कुठलाच पुरावा उपलब्ध नाही. यामुळे विठ्ठलाचे वैष्णवीकरण ही खास महाराष्ट्राची निर्मिती होय. वीरगळरूप किंवा स्मारकरूप रुद्रशिवाला महाराष्ट्राने विष्णुकृष्णरूप देऊन एक आगळा व सर्वसमावेशक (शिव-विष्णुऐक्यावर आधारलेला) भक्तिप्रवाह महाराष्ट्रात स्थिर केला, ही त्यांची अत्यंत मोलाची ऐतिहासिक कामगिरी होय.

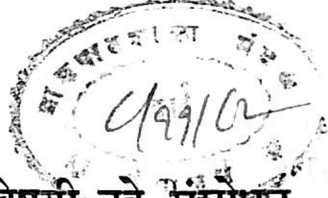
संदर्भ टीपा–

१. 'अनुबंध', गुलबर्गा, जुलै ते सप्टेंबर १९८१.
२. प्रा. माणिक धनपलवार, 'भट्टिप्रोलु येथील शके १०६४ चा लेख', (गो. म. कुलकर्णी, वि. त्र्यं. शेटे (संपा.), महाराष्ट्राची सत्त्वधारा, १९८१, पृ. २६१).
३. पूर्वोक्त, 'अनुबंध', पृ. २८.
४. तत्रैव.
५. तत्रैव.
६. डॉ. पंडित आवळीकर, 'कर्नाटकातील विठ्ठलभक्तिधारा' (महाराष्ट्राची सत्त्वधारा, पृ. ८४).
७. वि. भि. कोलते (संपा.) लीळाचरित्र, १९७८, उत्तरार्ध लीळा क्र. ५०८.
८. डॉ. रा. चिं. ढेरे, 'श्री विठ्ठलाचे मूल स्वरूप : एक कोडे,' मराठी संशोधन पत्रिका, जानेवारी–फेब्रुवारी–मार्च १९७९, पृ. ८३.
९. डॉ. शं. गो. तुळपुळे, 'विठ्ठल मूळचा वीरगळच', मराठी संशोधन पत्रिका, ऑक्टो. नोव्हें. डिसें. १९७७, पृ. १ ते ९.
१०. डॉ. गुंथर सोंथायमर, 'गोपजनांचा देव : श्री विठ्ठल' (महाराष्ट्राची सत्त्वधारा, पृ. १०४)
११. मराठी संशोधन-पत्रिका, जुलै-ऑगस्ट-सप्टेंबर १९८१.
१२. K. Nagarajan, Cavvery : From Source to Sea, 1975, p. 74.
१३. तत्रैव, p. 74.
१४. S. R. Balsubrahmanyam, Early chola temples (A. D. 907–985), 1971, p. 85.
१५. तत्रैव, p. 85.
१६. G. A. Delury, The cult of Vithoba, p. 175.

१७. Antonio Victor Couto, Goa : Hindu temples and deities, 1978, p. 123.
१८. तत्रैव, p. 137.
१९. डॉ. भालचंद्र आकलेकर, 'विठ्ठल हा मूळचा वीरगळ नव्हेच !' मराठी संशोधन-पत्रिका, जाने-फेब्रु-मार्च १९७९, पृ. ९६.
२०. तत्रैव, पृ. ९६.
२१. " The ordinary Grama-devatas of the village are Ellaramma, Gangamma, Mathyalamma, and Ravelamma who are represented by four stone pillars about six feet high with figures of women carved on them, standing in an open field on the outskirts of the village."
– Henry White Head, The Village Gods of South India, 1921, p. 68.
२२. पूर्वोक्त, Goa : Hindu temples and Deities, p. 172.
२३. तत्रैव, p. 34.
२४. तत्रैव, पृ. १३६ नंतरचे छायाचित्र, Plate 20, No. 2.
२५. P. Thomas, Hindu Religion, Customs and Manners, 1960, पृ. ६० नंतरचे छायाचित्र, क्र. LVI "Shiva dancing as Veerabhadra"
२६. आर. सी. हिरेमठ आणि एम. एम. कलबुर्गी (संपा.), "शासनसंपदा" (कन्नड), १९७४, पृ. ८३.
२७. S. Gopal Krishna Murthy, Art of Lepakshi, p. 3.
२८. श्रीपती विठू नेहरे, 'श्री विठ्ठल बिरदेव अतर्धनवारी पट्टणकोडोली', 'ज्ञानप्रसाद' फेब्रुवारी १९८२, पृ. १४.

साभार पोच

* **समीपदर्शन** – सखाराम यादवराव पाटील, प्रकाशक डॉ. टी. जे. पाटील, ज्योति भुवन, चाळीसगांव; १९६६ ; पृ. ८५ ; कि. रु. २.५०
* **सरूपदर्शन** – स. या. पाटील, रिमझिम प्रकाशन, औरंगाबाद; १९८१ ; ४४ ; कि. ५ रुपये
* **पंचरंग** – डॉ. वसंत पटवर्धन, मेहता पब्लिशिंग हाऊस, पुणे ३० ; पृ. ७५ ; कि. रु. २५.
* **सार्वभौत** – फ. मुं. शिंदे ; प्रोग्रेसिव्ह को-ऑप. पब्लिकेशन्स सोसायटी लि. अंगुरीबाग, औरंगाबाद ४३१००१; १९८०; पृ. ४८ ; कि. १० रुपये.
* **पोस्मन** – घनश्याम सांगतानी ; नितिन प्रकाशन, सेलू, (जि. परभणी) ; १९८२; पृ. ११७ ; कि. २० रुपये.
* **पळसाला पानं तीन** – स्नेहप्रभा प्रधान ; श्री विद्या प्रकाशन, पुणे ३० ; १९८२ ; पृ. २०० ; कि. २५ रुपये.
* **आत्मा** – सुभाष सावरकर ; श्री विद्या प्रकाशन, पुणे ३० ; १९८२ ; पृ. १७७ ; कि. २० रुपये.
* **सर्वसाक्षी** – कृ. ज. दिवेकर ; श्री विद्या प्रकाशन, पुणे, १९८२ ; पृ. १५२ ; कि. २० रुपये.
* **अधांतरी** – सौ. स्नेहल जोशी ; श्री विद्या प्रकाशन, पुणे ३०, १९८२ ; पृ. १२९ कि. १७॥ रुपये.



भांडारकरांचे गुप्त-वाकाटक संबंधाविषयी नवे संशोधन

वा. वि. मिराशी

डॉ. देवदत्त रामकृष्ण भांडारकर यांच्या नुकत्याच प्रसिद्ध झालेल्या 'आरंभीच्या गुप्त नृपतींचे कोरीव लेख (कॉर्पस् इन्स्क्रिप्शनम् इंडिकॅरम्, खंड ३, द्वितीयावृत्ति) या ग्रंथात गुप्त आणि वाकाटक या दोन राजकुलांच्या परस्परसंबंधाविषयी विस्तृत विवेचन आले आहे. ते वादग्रस्त असल्यामुळे सत्यान्वेषणार्थ त्याचे चिकित्सक परीक्षण करणे आवश्यक आहे. तसा प्रयत्न प्रस्तुत लेखात केला आहे.

भांडारकरांची विधाने क्रमशः घेऊन त्यांचे परीक्षण करू.

विधान पहिले– समुद्रगुप्ताच्या प्रयाग येथील प्रशस्तीत त्याने दक्षिणापथाच्या (दक्षिण भारताच्या) अनेक राजांना जिंकून नंतर त्यांना मुक्त केले आणि त्यांचे राज्य त्यांना परत केले असे वर्णन आले आहे. त्या प्रशस्तीत त्या राजांची नावे आणि त्यांचे देश यांची मोठी यादी दिली आहे. त्या यादीत दक्षिण भारताच्या (दक्षिण) कोसल, अन्ध्र, काञ्ची, वगैरे पूर्वेकडील देशांचे राजे आहेत. समुद्रगुप्त सर्व भारत जिंकून चक्रवर्ती झाला होता. असे असता त्याकाळी दक्षिणेत त्याचे समकालीन वाकाटक राजे विदर्भात राज्य करीत होते त्यांचा पूर्वोक्त प्रयाग प्रशस्तीतील दक्षिणच्या पराभूत राजांच्या मालिकेत उल्लेख कसा नाही, असा प्रश्न उपस्थित होतो. त्यावर भांडारकरांचे उत्तर हे, की त्यावेळी वाकाटक राजे सत्ताहीन झाले होते. शत्रूंनी त्यांच्या राज्याची आपसांत विभागणी केली होती. नंतर समुद्रगुप्ताच्या कृपेने त्यांना आपले राज्य परत मिळाले. त्यांचा उल्लेख प्रयाग प्रशस्तीत न येण्याचे कारण हे, की त्यांना आपल्या पूर्वीच्या अपमानकारक परिस्थितीची जाणीव होऊ नये अशी समुद्रगुप्ताची इच्छा होती.[१]

परीक्षण– प्रयाग प्रशस्तीत वाकाटकांचा उल्लेख नसण्याचे हे कारण भांडारकरांचे स्वकपोलकल्पित आहे. वाकाटक त्याकाळी सत्ताहीन झाले होते असे मानण्यास मुळीच पुरावा नाही. त्यांच्या विदर्भातील राज्याचा संस्थापक प्रथम प्रवरसेन याने चार अश्वमेध करून आपला दरारा दक्षिणेत पसरविला होता. त्याचा उत्तराधिकारी अगदी निर्बल निघाला असे मानण्यास पुरावा नाही. समुद्रगुप्ताच्या प्रयाग प्रशस्तीत वाकाटकांचा उल्लेख न येण्याचे खरे कारण हे, की दक्षिण भारताच्या पूर्व किनाऱ्यावरील प्रदेश जिंकण्यातच समुद्रगुप्ताचे बरेचसे सामर्थ्य खर्च झाले होते. म्हणून त्याने वाकाटकांशी दोन हात करण्याचे टाळले. याची आणखी चर्चा पुढे येईल.

विधान दुसरे– वाकाटक सम्राट प्रथम प्रवरसेन याच्या कारकीर्दीनंतर वाकाटकांना अवनती प्राप्त झाली. तीतून त्यांच्या नंतरच्या चौथ्या पिढीतील प्रथम रुद्रसेन समुद्रगुप्ताच्या कृपेने वर निघाला.[२]

परीक्षण– भांडारकरांचे हे विधान वाकाटकांच्या नन्दिवर्धन शाखेच्या दानपत्रातील पुढील उताऱ्यावर आधारित आहे.[३]

चतुरश्वमेधयाजिनः विष्णुवृद्धसगोत्रस्य सम्राट् (जो) वाकाटकानाम्महाराज श्री प्रवरसेनस्य सूनोः सुनोः ...... गौतमीपुत्रस्य पुत्रस्य वाकाटकानां महाराजश्रीरुद्रसेनस्यः ... ।

---

१. *Corpus Inscriptionum Indicarum* (*C. I. I.*) Vol. III (second ed.), pp. 32–33.

२. पूर्वोक्त, पृ, ३२.

३. *C. I. I.*, III (first ed.), p. 245.



अनुक्रमणिका



या उताऱ्यात 'प्रवरसेनस्य सूनोः सूनोः' आणि 'गौतमीपुत्रस्य पुत्रस्य' या दोन शब्दसमूहांचा अर्थ एकच आहे. त्यांवरून पुढील वंशावळ सिद्ध होते.

सम्राट प्रथम प्रवरसेन
|
(पुत्र)
गौतमीपुत्र
|
(पुत्र)
महाराज प्रथम रुद्रसेन

प्रथम प्रवरसेनाने चार अश्वमेध केले होते. त्याने दीर्घकाल राज्य केले असावे. पुराणांत त्याची कारकीर्द साठ वर्षांची दिली आहे.[४] ती खरी असावी. म्हणून त्याच्या हयातीत त्याचा पुत्र गौतमीपुत्र हा निधन पावल्यावर त्याची गादी त्याच्यानंतर त्याचा नातू प्रथम रुद्रसेन याला मिळाली असे दिसते. वाकाटकांच्या दानपत्रांत इतर राजांच्या प्रमाणे गौतमीपुत्राच्या बाबतीत 'महाराज' ही पदवी उल्लेखिली नाही यावरूनही हेच सिद्ध होते.

वरील वंशावळ आतापर्यंत फ्लीट[५] व ब्यूह्लर[६] यांसारख्या वाकाटक दानपत्रांच्या संपादकांनी, तसेच रमेशचंद्र मजुमदार[७], अ. स. अळतेकर[८], व दिनेशचंद्र सरकार[९] यांसारख्या वाकाटकांच्या इतिहासकारांनी स्वीकारली आहे. तिजवरून प्रथम रुद्रसेन हा प्रथम प्रवरसेनाचा नातू अर्थात दुसऱ्या पिढीतील होता हे उघड आहे.

पण भांडारकरांना ही वंशावळ मान्य नाही. ते वरील उताऱ्यातील 'श्रीप्रवरसेनस्य सूनोः सूनोः' आणि 'गौतमीपुत्रस्य पुत्रस्य श्रीरुद्रसेनस्य' हे दोन शब्दसमूह एकार्थक न मानता एकापुढे एक घेतात आणि रुद्रसेन हा प्रवरसेनानंतर चौथ्या पिढीतील असे मानतात. यात त्यांची फसगत होत आहे. ते म्हणतात त्याप्रमाणे अन्वय केला तरी दुसऱ्या समूहातील 'गौतमीपुत्रस्य' हे पहिल्या शब्दसमूहातील दुसऱ्या 'सुनोः' या पदाशी समानार्थक होऊन त्यायोगे पुढील वंशावळ सिद्ध होईल–

प्रथम प्रवरसेन
|
पुत्र
|
पुत्र (गौतमीपुत्र)
|
प्रथम रुद्रसेन

अर्थात प्रथम रुद्रसेन प्रथम प्रवरसेनानंतरच्या तिसऱ्या पिढीतील राजा होईल. भांडारकर म्हणतात त्याप्रमाणे चौथ्या पिढीतील नव्हे.

पण अशी वंशावळ मानल्यास तीतून प्रवरसेनाच्या मुलाचे नाव का गाळले असा प्रश्न उपस्थित होतो. तो गादीवर आला नव्हता म्हणून त्याचे नाव गाळले असे कारण देता येणार नाही. कारण गौतमीपुत्र हाही गादीवर आला नव्हता तरी त्याचे नाव वाकाटकांच्या वंशावळीत आले आहे. तेव्हा प्रथम रुद्रसेन हा प्रवरसेनाचा पणतू असणे शक्य नाही.

भांडारकर तर रुद्रसेन हा प्रवरसेनानंतरच्या चौथ्या पिढीतील असे मानतात. त्यांना अभिप्रेत अशी वंशावळ पुढीलप्रमाणे होईल–

---

४. विन्ध्यशक्तिसुतश्चापि प्रवीरो नाम वीर्यवान् । भोक्ष्यते च समाः षष्टि... ॥ Pargites, *Dynasties of the Kali-Age*, p. 50. यातील प्रवीर म्हणजे प्रथम प्रवरसेन.

५. *C. I. I.* III (first ed.), p. 248.

६. *Indian Antiquary, XII*, pp. 239 ff.

७. *Ancient India*, p. 270.

८. *The Vākātaka–Gupta Age*, III, p. 94.

९. *The History and Culture of the Indian People*, III, p. 177.

प्रथम प्रवरसेन
|
पुत्र
|
पुत्र
|
पुत्र (गौतमीपुत्र)
|
प्रथम रुद्रसेन

ही वंशावळ मान्य केल्यास वाकाटकांच्या वंशावळीतील दोन नावे त्यांच्या ताम्रपटांत गळली आहेत असे मानावे लागेल. ते सुतराम असंभाव्य आहे.

आता भांडारकर म्हणतात त्याप्रमाणे प्रवरसेनानंतर वाकाटक सत्ताहीन झाले होते काय ? याचा विचार करू. भांडारकर तत्कालीन दक्षिण भारताचा इतिहास पुढीलप्रमाणे सांगतात–[१०]

प्रवरसेनाच्या काळी वाकाटकांचे साम्राज्य दक्षिणेच्या सबंध पठारावर पसरले होते. त्याच्या निधनानंतर शेजारच्या राजांनी त्याच्या साम्राज्याचे लचके तोडण्यास आरंभ केला. पूर्वेचा दक्षिण कोसलचा राजा, उत्तरेतील नागवंशी राजमंडळ, पश्चिमेचे क्षत्रप, दक्षिणेचे पल्लवादि राजे यांनी संगनमत करून त्यांपैकी प्रत्येकाने वाकाटक साम्राज्याचा लहानमोठा भाग गिळंकृत केला होता. पण समुद्रगुप्ताने त्या सर्वांचा पराजय करून प्रवरसेनाच्या चौथ्या पिढीतील रुद्रसेन याला त्याचे राज्य परत मिळवून दिले आणि त्याला आपला मांडलिक बनविले.

भांडारकरांचे तत्कालीन घटनांचे हे विवरण केवळ कपोलकल्पित आहे. त्याला काडीचाही आधार नाही. भांडारकर सुताने स्वर्गाला कसे जातात याचे हे उत्तम उदाहरण आहे. आधी वाकाटकांचे साम्राज्य त्या काळात दक्षिणच्या सबंध पठारावर पसरले होते याला पुरावा नाही. वाकाटकांचे आरंभीचे लेख विदर्भाबाहेर सापडले नाहीत.[११] त्याकाळी पश्चिम महाराष्ट्रात पश्चिमी क्षत्रप, नाग व पल्लव यांचे राज्य नसून तेथे प्रथम आभीरांचे[१२] व नंतर त्रैकूटकांचे[१३] आधिपत्य होते. तेव्हा भांडारकरांच्या पूर्वोक्त प्रतिपादनाला मुळीच आधार नाही.

त्या काळी वाकाटकांची सत्ता नष्ट झाली होती असे मानण्यास यत्किंचितही पुरावा नाही. प्रवरसेनाची कारकीर्द दीर्घकाळ (६० वर्षे) चालल्यामुळे त्याचा पुत्र गौतमीपुत्र गादीवर येऊ शकला नाही. त्याचा पुत्र रुद्रसेन हा प्रवरसेनानंतर राज्य करू लागला. वाकाटक दानपत्रातील त्याचा पुत्र प्रथम पृथिवीषेण याच्या वर्णनात त्याचा खजिना व सैन्यही शंभर वर्षे सतत वाढत होती असे म्हटले आहे[१४]. त्यावरून त्याच्या पूर्वजांच्या सामर्थ्याची व समृद्धीची कल्पना करता येते. म्हणूनच पुढे द्वितीय चंद्रगुप्ताने वाकाटकांशी मैत्रीचे संबंध जोडून ते दृढ करण्याकरिता पृथिवीषेणाचा पुत्र द्वितीय रुद्रसेन याला आपली कन्या प्रभावती दिली होती. तेव्हा समुद्रगुप्तकाळी वाकाटक सत्ताहीन झाले होते असे म्हणण्यास मुळीच पुरावा नाही.

'वाकाटकांची सत्ता नष्ट झाली होती म्हणून समुद्रगुप्ताने प्रवरसेनाचा खापरपणतू रुद्रसेन याला त्याचे राज्य मिळवून देऊन आपले मांडलिक बनविले' या भांडारकरांच्या विधानावर बलवत्तर आक्षेप हा, की भांडारकर म्हणतात त्याप्रमाणे हा रुद्रसेन प्रवरसेनाचा खापरपणतू असल्यास तो समुद्रगुप्ताचा समकालीन असणे शक्य नाही. भांडारकरांच्या मतानुसार तत्कालीन गुप्त व वाकाटक यांच्या पुढील वंशावळी पाहा—

गुप्त	वाकाटक
प्रथम चंद्रगुप्त–	प्रवरसेन
ई. स. ३१९–३३०	ई. स. २७०–३३०
समुद्रगुप्त	तीन पिढ्या
ई. स. ३३०–३७५	ई. स. ३३०–३७५
	रुद्रसेन ई. स. ३७५–३९५

१०. *C. I. I.* III (second ed.), p. 34.

११. पुणे येथे सापडलेला प्रभावती गुप्तेचा ताम्रपट मूळचा विदर्भातील होता. वा. वि. मिराशी, वाकाटक नृपति आणि त्यांचा काल, पृ. १८९–९० पाहा.

१२. *C. I. I.* IV, pp. xxxi ff.

१३. *Ibid.*, Introduction, pp. xl ff.

१४. *C. I. I.* III (first ed.), p. 248.

विधान चौथे– प्रवरसेनानंतरच्या चौथ्या पिढीतील रुद्रसेन हा मांडलिक होता असे वाकाटकांच्या ताम्रपटांवरून दिसते. तो कोणाचा मांडलिक होत असेल ? अर्थात तत्कालीन गुप्त नृपति समुद्रगुप्ताचाच. त्यानेच त्याला त्याचे राज्य मिळवून दिल्यावर आपला मांडलिक बनविले असावे.[१५]

परीक्षण– वाकाटक कोणा सम्राटाचे मांडलिक होते असे मानण्यास आधार नाही. प्रभावती गुप्तेच्या पुणे ताम्रपटात[१६] गुप्त नृपति द्वितीयचन्द्रगुप्त याला 'महाराजाधिराज' आणि वाकाटकनृपति द्वितीय रुद्रसेन याला 'महाराज' अशी पदवी लावली आहे त्यावरून वरील अनुमान केले जाते, पण ते खरे नाही. त्या काळातील दक्षिण भारतातील स्वतंत्र राजेही 'महाराज' हीच पदवी धारण करीत असत. त्रैकूटकांचे ताम्रपट पाहा.[१७] दक्षिण भारतातील या प्रथेस अनुसरून पुणे ताम्रपटात द्वितीय रुद्रसेनाच्या बाबतीत ती पदवी योजिली आहे, पण त्या योगे वाकाटकांचे मांडलिकत्व सिद्ध होत नाही. गुप्तांच्या मांडलिकांचे अचूक चिन्ह गुप्त संवताचा कालनिर्देशार्थ उपयोग करणे हे आहे. गुप्तांच्या सर्व मांडलिकांच्या कोरीव लेखांत गुप्त संवताचाच कालनिर्देशार्थ उपयोग केलेला आढळेल. उदाहरणार्थ उच्चकल्प,[१८] परिव्राजक,[१९] मैत्रक[२०] या मांडलिकांचे लेख पाहा. वाकाटकांनी आपल्या एकाही ताम्रपटात कालनिर्देशार्थ गुप्त संवताचा उपयोग केलेला आढळणार नाही. तेव्हा ते गुप्तांचे मांडलिक नसून स्वतंत्र होते यात संशय नाही. त्यांचे राज्य लहानसेच होते, पण त्यांनी कोणाचेही प्रभुत्व मान्य केले नव्हते. पुढे तर त्यांचा गुप्तांशी खटका उडाला हे आम्ही इतरत्र[२१] दाखविले आहे.

याप्रमाणे भांडारकरांच्या काही विधानांची दुसरी बाजू प्राचीन भारतीय इतिहासाच्या अभ्यासकांपुढे विचारार्थ मांडली आहे. वरील परीक्षणात सत्यान्वेषण हाच हेतू आहे.

---

१५. *C. I. I.* III (second ed.), p. 32.
१६. मिराशी, वाकाटक नृपती आणि त्यांचा काल, पृ. १९१.
१७. *C. I. I.* IV, pp. 22 ff.
१८. *Ibid.*, III (first ed.), pp. 117 ff.
१९. *Ibid.*, III (first ed.), pp. 93 ff.
२०. वलभीच्या मैत्रकांचे आरंभापासूनचे सर्व लेख गुप्त संवतात आहेत. ते आरंभी गुप्तांचे मांडलिक होते.
२१. मिराशी, संशोधन मुक्तावलि : सर ९, पृ. ६३ इ.

साभार पोच

* **काटशह** – शशिकला साळगावकर ; श्री विद्या प्रकाशन, पुणे ३० ; १९८२ ; पृ. १५२ ; कि. २० रुपये.
* **कावड** – बिरादार बाबू ; श्री विद्या प्रकाशन पुणे ३० ; १९८२ ; पृ. ८८ ; कि. १५ रुपये.
* **नारायण सुर्वे यांची कविता** – दिगंबर पाध्ये ; लोकवाङ्मय गृह प्रा. लि. ; मुंबई ४००००४ ; १९८२ ; पृ. १३५ कि. २० रुपये.
* **भूमीस** – (काव्य) कवी व प्रकाशक वि. शं. किरतकुडवे ; मु. पो. भोसरे, ता. खटाव, जि. सातारा ; १९७८ ; पृ. ६८ ; कि. १० रु.
* **महाराष्ट्रातील बुद्धधम्माचा इतिहास** – श्री. एम्. एस्. मोरे ; त्रिरत्न ग्रंथमाला, पुणे–६ ; १९८१ ; पृ. १५२ कि. १५ रुपये.
* **श्री दासबोधामृत** – प्रा. के. वि. बेलसरे ; प्रकाशक द. म. टिळक, मेहेंदळे बिल्डिंग, मुंबई–४ (बुकसेलर्स पब्लिशिंग कंपनी, मुंबई– ४) ; १९८२ ; पृ. १४३ ; पृ. १४३ ; कि. १० रुपये.
* **श्रद्धा** (कवितासंग्रह) – प्रा. बा. म. चमके ; प्रकाशिका सौ. श्यामला बा. चमके, १५५२/९ आगळगाव रोड, बार्शी ४१३ ६०१ (जि. सोलापूर) ; १९८१ ; पृ. ९० ; कि. १५ रु.

अनुक्रमणिका





लोकमान्य टिळक आणि संस्कृत

गणेश थिटे

लोकमान्य टिळक हे राजकारणी आणि पत्रकार ह्या नात्याने खूपच प्रसिद्ध आहेत. संस्कृत व वेदविद्या ह्यांचा त्यांनी खूपच व्यासंग केला होता. त्यामुळे भारतीय संस्कृत पंडितांतही त्यांचे स्थान मानाचे आहे. प्रस्तुत लेखात त्यांचा संस्कृतसंबंधी दृष्टिकोण काय होता आणि त्यांचा संस्कृतव्यासंगाचा आणि पत्रकारितेचा कसा घनिष्ठ संबंध होता ह्याचे सोदाहरण विवेचन करणे अभिप्रेत आहे.

विद्यार्थिदशेत असताना लोकमान्य टिळकांनी संस्कृतमध्ये काही काव्यरचना केल्या होत्या. त्यांतील एक रचना दुर्जन ह्या विषयावरील "खलाय नमः" अशा शीर्षकाची होती. ह्या रचनेत दोन श्लोक असून त्यात संस्कृत सुभाषितांमध्ये परिचित असलेल्या पद्धतीनेच दुर्जननिन्दा केली आहे. ते श्लोक असे—

सदा गुणज्ञः सुपरीक्षणाय यं (? यः ?)
कवीन्द्रकाव्यामृतसेचनाय वै ।
करोति लोके निकषं न दुर्जनः
खलाय तस्मायहिताय मे नमः ॥१॥
कृशानुतापः कुरुते यथामलं
मलं गृहीत्वा वपनस्थजीवनम् ।
तथा करोत्येव च यः स नो हितः
खलाय तस्मै प्रथमं नमोऽस्तु ते ॥२॥

ही रचना ओबडधोबडच आहे. "च वै" ह्यांच्या वापरावरूनही अक्षरपूर्ती करताना आलेल्या अडचणींची कल्पना येते.

एकदा प्रो. जिनसीवाले ह्यांनी वर्गातल्या विद्यार्थ्यांना संस्कृत कविता करण्यास सांगितले होते. त्यासाठी त्यांनी मातृविलाप हा विषय दिला होता. लो. टिळकांना म. शि. आपटे ह्यांसारखे संस्कृतज्ञ प्रतिस्पर्धी होते, तरी जिनसीवाल्यांनी टिळकांच्या कवितेला पसंती दिली. ह्या कवितेत आपला मुलगा मेल्यानंतर आईने केलेला शोक आला आहे. कालिदासाच्या कुमारसंभवातील रतिविलाप आणि रघुवंशातील अजविलाप ही प्रसिद्ध विलापकाव्ये ज्या वृत्तात आहेत, त्याच "वियोगिनी" वृत्तात हेही श्लोक आहेत. त्यांपैकी पुढील श्लोक उदाहरणार्थ पहा—

पितरौ प्रथमं ततः सुतौ हननस्य क्रम
एष भो विधे ।
तनयः प्रथमं कथं त्वया मम नीतः
प्रतिकूलचारिणा ॥
न भवान् भवनाद् बहिर्गतोऽनुमतिं प्राप्य
कदापि नो मम ।
अधुना परिहाय मां कथं सुत नापृच्छ्य दिवं
प्रयास्यसि ॥
तव दूयत एव कोमलं मृदुशय्याविनिवेशितं वपुः ।
प्रसहेत तदेव हा कथम् अधुना तात
चिताधिरोहणम् ॥

ह्या श्लोकावर कालिदासाची दाट छाया आहे.

पुढे मोठेपणीही लो. टिळकांनी संस्कृतमध्ये काहीना काही तरी रचना करणे चालूच ठेवले होते असे दिसते. उदाहरणार्थ, काही वेळा ते आपल्या अग्रलेखांमधून काही स्वकृत श्लोक पेरताना दिसतात. "हे आमचे गुरूच नव्हत" ह्या अग्रलेखात (समग्र टिळक, ३, पा. २३९) त्यांनी हिंदूंची दुर्दशा वर्णन करताना पुढील श्लोक रचून दिला आहे— "बाल्ये राजगुरुर्यन्ता यौवने भृतिदो नृपः । तथा पेन्शनदाता च न हिन्दुः प्रभुरात्मनः ॥" किंवा त्याच लेखातील (तोच ग्रंथ पा. २४८) पुढील श्लोकात राष्ट्रघातकी गुरूंचे वर्णन केले आहे— "कामाल्लोभाद्भयाद्वापि मोहाद्वा भ्रष्टबुद्धितः । शिष्याय कुमतिं दद्यात्स गुरू राष्ट्रघातकः ॥"

सुरत काँग्रेसमध्ये अध्यक्ष श्री. माळवी ह्यांनी लो. टिळकांना बोलू दिले नाही. त्याला टिळकांनी जो विरोध केला त्याला अनुलक्षून नामदार गोखले ह्यांनी टिळकांवर असा आरोप केला की, टिळकांनी अध्यक्षांच्या अधिकाराचा उपमर्द केला. ह्याचा प्रतिवाद करणारा जो अग्रलेख लो. टिळकांनी लिहिला, त्यात त्यांनी पुढील श्लोक दिला आहे. तो जुन्या एका

अनुक्रमणिका

श्लोकातच थोडा बदल करून तयार झाला आहे– अध्यक्षस्यावलिप्तस्य कार्याकार्यमजानतः। उत्पथप्रतिपन्नस्य कार्यं भवति शासनम्॥ ह्या श्लोकातील "अध्यक्षस्यावलिप्तस्य" ह्या शब्दांच्या जागी मूळ श्लोकात "गुरोरप्यवलिप्तस्य" असे शब्द आहेत. (वरील श्लोक समग्र टिळक; ४, पा. २३९ वर आहे).

"हिंदुधर्माचे स्वरूपलक्षण" ह्या चित्रमयजगत् जानेवारी १९१५ मध्ये प्रसिद्ध झालेल्या लेखात लो. टिळकांनी हिंदू कोण हे सांगण्याच्या निमित्ताने स्वकृत असे श्लोक रचले आहेत आणि त्यांत हिंदूंची व्याख्या केली आहे. हिंदू कोण हा प्रश्न नेहमीच कठीण वाटतो. त्याचे उत्तर देण्याचा विविध प्रकारे अन्यत्र प्रयत्न झालेला दिसतो. टिळकांनी तो पुढीलप्रमाणे केला आहे–

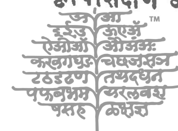
प्रामाण्यबुद्धिर्वेदेषु साधनानामनेकता।
उपास्यानामनियमः चैतद्धर्मस्य लक्षणम्।
धर्ममेनं समालम्ब्य विधिभिः संस्कृतस्तु यः।
श्रुतिस्मृतिपुराणोक्तैः क्रमप्राप्तैरथापि वा।
स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः श्रद्धाभक्तिसमन्वितः।
शास्त्रोक्ताचारशीलश्च स वै हिन्दुः सनातनः॥

ह्या श्लोकात सनातन हिंदू हा वेदप्रामाण्य मानणारा, कोणत्याही का होईना पण देवतेची उपासना करणारा, श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त किंवा क्रमप्राप्त असे कर्म करणारा (म्हणजेच वर्णाश्रमधर्म पाळणारा?) असा जो, तो सनातन हिंदू होय.

सांख्यकारिकेतील एका श्लोकाची कल्पनेने पुनर्रचना हीही लो. टिळकांची एक स्वतःचीच रचना मानावी लागेल. ह्या श्लोक त्यांनी "A missing verse in the Sāṅkhya Kārikās" *Sanskrit Research* Vol. 1.2 (Oct. 1915) ह्या लेखात सुचवला आहे. सांख्यकारिकांमध्ये पुढीलप्रमाणे एक कारिका मुळात आहे– प्रकृतेः सुकुमारतरं न किंचिदस्तीति मे मतिर्भवति। या दृष्टास्मीति पुनर्न दर्शनमुपैति पुरुषस्य॥ (६१) ह्या कारिकेत "सुकुमारतर" असा शब्द आहे. ह्या शब्दात "तर" हा प्रत्यय आहे. हा तुलनार्थक प्रत्यय वापरण्यासाठी आधी "सुकुमार" असे काही तरी सांगितले असले पाहिजे. असे सुकुमार असणारे दुसरे काही जगत्कारण आधी सांगितले असले पाहिजे व मग प्रकृति हे जगत्कारण "सुकुमारतर" आहे असे ह्या श्लोकात म्हटले गेले असले पाहिजे. मग जगत्कारण म्हणून दुसऱ्या कोणत्या गोष्टी असणे शक्य आहे त्याची गौडपादभाष्याच्या आधारे (हा गौडपाद म्हणजे गौडपादकारिका म्हणून प्रसिद्ध असलेल्या कारिकांचा कर्ता नसून दुसराच कुणी असावा.) लो. टिळकांनी कल्पना करून पुढील कारिका रचली आहे– कारणमीश्वरमेके पुरुषं कालं परे स्वभावं वा। प्रजाः कथं निर्गुणतो व्यक्तः कालः स्वभावश्च॥ ह्या श्लोकात सृष्टयुत्पत्तीची अन्य कारणे सांगितली असून प्रकृतेः सुकुमारतरं ह्या श्लोकात प्रकृति हेच खरे कारण असे म्हटले आहे.

लो. टिळकांची सर्वात महत्त्वाची संस्कृतरचना म्हणजे "ब्रह्मसूत्रवृत्तिः" (पुणे, १९५७). मंडाले येथील कारागृहातच ह्या ग्रंथाची रचना झाली. ह्या ग्रंथामध्ये ब्रह्मसूत्रांवर लो. टिळकांनी स्वतः लिहिलेली संस्कृत टीका आहे. ह्या टीकेचे एक वैशिष्टय म्हणजे तिचा संक्षिप्तपणा. ही टीका मुख्यत्वेकरून "स्मरणार्थ टिपण" ह्या स्वरूपातील असून प्रत्येक सूत्राचा थोडक्यात भावार्थ चटकन नजरेसमोर यावा ह्या उद्देशाने ह्या टीकेची रचना झालेली दिसते. मात्र केवळ स्मरणार्थ हा ह्या टीकेचा उद्देश नसून त्यात मधून मधून लो. टिळकांनी काही चिकित्सक विधानेही केली आहेत. शंकराचार्य किंवा रामानुज या जुन्या टीकाकारांच्या अर्थांचे परीक्षण लो. टिळकांनी केले आहे (उदा. पहा २.२.४३, ३.३.५४). त्याचप्रमाणे त्या त्या सूत्रात अभिप्रेत असलेली वैदिक किंवा स्मृतिग्रंथांतील वाक्ये नोंदून ठेवली आहेत. गीतारहस्य-लेखनाच्या अध्ययनाचा भाग म्हणून लो. टिळकांनी ब्रह्मसूत्रांवर वृत्ती लिहून ठेवली असावी. ह्या लेखनावरून लो. टिळकांचा संस्कृतपंडित हा व्यक्तिमत्वविशेष स्पष्ट होतो.

लो. टिळक आपल्या अग्रलेखांमध्ये संस्कृतमधील प्रसिद्ध श्लोक, सुभाषिते ह्यांचा उद्धरणे म्हणून विपुल वापर करताना दिसतात. उदाहरणार्थ, "ब्रिटिश सरकार आणि लोकशिक्षण" लेखात (समग्र टिळक, ३, पा. २०३) त्यांनी पुढील सुभाषित उद्धृत केले आहे–सद्विद्या यदि का चिन्ता वराकोदरपूरणे। शुकोऽप्यशनमाप्नोति हरे राम इति ब्रुवन्॥ ह्या सुभाषिताचा अर्थ असा, की माणसाजवळ चांगली विद्या जर असेल तर पोट भरण्याची काळजी कशाला? "हरे राम" असे म्हणणारा पोपटही खाणे मिळवतो. "कृषिशिक्षण आणि धंदे-





शिक्षण" ह्या लेखात पुढील श्लोक उद्धृत केला आहे (समग्र टिळक, ३, पा. २२४)–चीयते बालिश-स्यापि सत्क्षेत्रपतिता कृषि:। न शाले: स्तम्बकारिता वप्तुर्गुणमपेक्षते ॥ ह्या श्लोकाचा भावार्थ असा, की शेत चांगले असले तर एखाद्या बालिशाची सुद्धा शती चांगली होते. "लॉर्ड कर्झन् यांची कारकीर्द" ह्या अग्रलेखाच्या सुरुवातीला (समग्र टिळक, ३, पा. ८८२) लोकांचा नाश करणारा हा धूमकेतूच होय असे सुचवण्यासाठी कालिदासाने तारकासुराच्या वर्णनाच्या वेळी वापरलेली कुमारसंभवातील ओळ लो. टिळकांनी उद्धृत केली आहे– उपप्लवे हि लोकानां धूमकेतुरिवोत्थित:॥

विद्यार्थ्यांच्या शैक्षणिक जीवनात संस्कृतचे स्थान काय असावे ह्या संदर्भात लो. टिळकांचे विचार मननीय आहेत. लो. टिळक स्वभाषाभिमानी होते. देशी भाषांचा शिक्षणात योग्य तो समावेश असावा ह्या मताचे ते होते. तरी संस्कृत आणि इंग्रजी ह्या भाषांचे महत्त्व ते ओळखून होते. संस्कृत आणि इंग्रजी हटवून किंवा त्यांचे स्थान कमी करून प्रादेशिक भाषांचा प्रचार करावा ह्या मताचे ते नव्हते. तर ह्या भाषा तशाच अध्ययनासाठी ठेवून देशी भाषांचा विकास करावा ह्या मताचे ते होते. त्यांची "देशी भाषांस उत्तेजन देण्यासाठी काय केले पाहिजे" ह्या अग्रलेखातील (केसरी ६-३-१८९४) (समग्र टिळक, ३, पा. १३१) पुढील वाक्ये आज जवळ जवळ नव्वद वर्षांनंतरही उद्बोधकच आहेत– "इंग्रजी व संस्कृत या भाषांच्या ज्ञानाची यत्ता कमी न करता एकदोन विषय देशी भाषेतून शिकवण्याची जर कॉलेजातून सोय करता आली तर सदर भाषांस उत्तेजन देण्याच्या कामी युनिव्हर्सिटीने आपले कर्तव्य केले असे होईल अशी आमची समजूत आहे." त्याचप्रमाणे पुढील वाक्येही पाहावीत– "संस्कृतादि जुन्या भाषांचे ज्ञानही देशी भाषांच्या उत्कर्षास आवश्यक आहे असे थोड्या विचारांती कळून येईल."(पा. १२९) देशी भाषा आणि संस्कृत ह्यांची फारकत होता कामा नये असे त्यांचे मत होते. "देशी भाषांची आणि त्यांच्या मातु:श्रीची फारकत करून देणे आम्हास सर्वांशी अहितकारक आहे" (पा. १२९) असे त्यांनी म्हटले आहे. गेली काही वर्षे भारतातील हिंदी सोडून अन्य भाषांच्या प्रदेशांमध्ये संस्कृत भाषेच्या अध्ययनाचे स्थान कमी होऊ लागलेले दिसते. त्रिभाषासूत्रात संस्कृतचा समावेश होणे कठीण होऊ लागलेले दिसते. काही वर्षांपूर्वी प्रादेशिक भाषांच्या जोडीने अनेक जण संस्कृतचा अभ्यास करीत असत. गेल्या काही वर्षांमध्ये मात्र प्रादेशिक भाषा आणि संस्कृत ह्यांच्यांत फारकत पडत गेलेली दिसते. त्यामुळे संस्कृतच नव्हे तर इंग्लिश, फ्रेंच इत्यादी भाषांचाही अभ्यास न करता केवळ एकाच प्रादेशिक भाषेचा अभ्यास करण्याची पद्धत रूढ झालेली दिसते. भाषाध्ययनाविषयीच्या भ्याड दृष्टिकोणातून ही प्रवृत्ती निर्माण झालेली दिसते. वस्तुतः भाषा, साहित्य इत्यादींच्या अध्ययनासाठी तौलनिक दृष्टिकोणाची अत्यंत गरज आहे. दुर्दैवाने हे घडत नाही. त्यामुळे आजही लो. टिळकांचे हे वर उल्लेखिलेले विचार स्वीकारण्याजोगे आहेत.

केवळ विद्यापीठीय पातळीवरच नव्हे तर आय. सी. एस. सारख्या प्रशासकीय, आणि उच्च दर्जाच्या गुणवत्तेची अपेक्षा करणाऱ्या परीक्षेससुद्धा संस्कृतचा अभ्यास आवश्यक आहे असे लो. टिळकांचे मत होते. पब्लिक सर्व्हिस कमिशनच्या प्रश्नावलीला उत्तरे देताना लोकमान्य टिळकांनी हा मुद्दा मांडला आहे. त्यांच्या मते संस्कृत आणि अरेबियन ह्या दोन्ही भाषांचा आय. सी. एस. च्या अभ्यासक्रमात ग्रीक व लॅटिन एवढेच गुण ठेवून समावेश केला पाहिजे (समग्र टिळक, ७, पा. २५३). लो. टिळकांचे हे विचार जवळजवळ १०० वर्षांपूर्वी मांडलेले असले; तरी आजच्या बदललेल्या संदर्भातही त्यांची ग्राह्यता कमी झालेली नाही.

लो. टिळकांचे हे संस्कृतप्रेम केवळ बोलघेवडेपणाचे किंवा परोपदेशासाठी नव्हते (जसे ते आजकालच्या तथाकथित संस्कृत–प्रचारकत्वाचा धंदा करणाऱ्यांचे असते). स्वतःच्या मुलाने संस्कृतचाच (दुसरा नव्हे) अभ्यास करावा असे आग्रहाने लो. टिळकांनी एका पत्रात म्हटले आहे. हे पत्र त्यांनी मंडालेहून दिनांक ८–३–१९१३ ला लिहिले आहे आणि न. चिं. केळकरांच्या टिळकचरित्रात हे उद्धृत केले आहे (समग्र केळकर वाङ्मय, खंड २, पा. ४१४ व पुढे). त्यात त्यांनी असे म्हटले आहे, की रामभाऊने (त्यांच्या मुलाने) कॉलेजात संस्कृत विषयच घ्यावा. पालिभाषा घेऊ नये. पाली म्हणजे विकृत संस्कृत. ज्याला संस्कृत येते त्याला कोणाचे

साहाय्य न घेताही काही थोड्या महिन्यांत पाली शिकता येते. शिवाय पुढील लेखनव्यवसायात संस्कृत उपयोगी पडेल, पालि नाही. ह्या पत्रापूर्वी ३–९–१९१२ ला पाठवलेल्या एका पत्रातही त्यांनी पुढील-प्रमाणे लिहिले आहे; "मुलांना संस्कृत शिकवण्यास ओकशास्त्री ह्यांस ठेवले बरे झाले. त्यांना म्हणावे, नंदर्गीकरांसारखे घोटून घ्या." (समग्र केळकर, खंड २, पा. ४११). अशा रीतीने मुलांनी संस्कृत शिकावे, चांगले शिकावे ह्या विषयीचा त्यांचा आग्रह स्पष्ट होतो. त्या दृष्टीने वरील दोन पत्रे फारच बोलकी आहेत.

मात्र लो. टिळकांचे संस्कृतप्रेम अंध किंवा केवळ परंपरावादी नव्हते. पारंपरिक पद्धतीच्या संस्कृताध्ययनापेक्षा आधुनिक पद्धतीच्या संस्कृता-ध्ययनास त्यांचा पाठिंबा होता. १३–६–१९१६ रोजी लो. टिळकांच्या अध्यक्षतेखाली वे. शा. सं. शिवरामशास्त्री गोरे ह्यांचे संस्कृत पाठशाळांची सुधारणा ह्या विषयावर व्याख्यान झाले होते. ह्या व्याख्यानाचे अध्यक्ष ह्या नात्याने लो. टिळक ह्यांनी मांडलेल्या विचारांवरून त्यांची सुधारणावादी दृष्टी दिसून येते. त्यावेळी त्यांनी जुन्या शास्त्रीलोकांमध्ये चौकसपणा नसतो अशी तक्रार केली आहे. ती यथार्थ असावी हे अगदी आज विद्यमान असलेल्या थोड्याशा पारंपरिक शास्त्रीमंडळींवरूनही लक्षात येऊ शकते. धार्मिक शिक्षण आणि संस्कार ह्यां-साठीही संस्कृत पाठशाळांची सुधारणा जरूर आहे असे त्यांनी ह्याच प्रसंगी म्हटले होते (समग्र टिळक, ६, पा. ९१९).

लो. टिळकांनी Orion आणि Arctic home in the Vedas हे दोन वेदसंबंधी ग्रंथ लिहिले आहेत. ह्या दोन ग्रंथांतून त्यांनी वेदाचा अनुक्रमे कालनिर्णय आणि स्थलनिर्णय करण्याचा प्रयत्न केला. ह्या दोन्ही ग्रंथांचा व्याप मोठा असल्यामुळे त्यांच्या सूक्ष्म परीक्षणाचे काम स्वतंत्रपणे करता येईल. प्रस्तुत लेखाच्या संदर्भात त्या ग्रंथांचे काही ठळक विशेष सूत्ररूपाने पुढीलप्रमाणे सांगता येतील. १) ह्या दोन्ही ग्रंथांमध्ये (तसेच त्यांच्या गीतारहस्य ह्या ग्रंथामध्येही) प्रत्येकी काहीतरी सिद्धान्त (थेसिस्) मांडण्याचा प्रयत्न आहे. हा सिद्धान्त त्यांचा स्वतःचा मौलिक असा आहे. २) ह्या सिद्धान्तांच्या प्रतिष्ठापनेसाठी त्यांनी विपुल्य पुरावे जमा केले आहेत, ३) ह्या लेखनात संस्कृत, वैदिक, आणि अर्वाचीन पंडितांचे साहित्य त्यांनी मोठ्या प्रमाणावर उल्लेखिले आहे. विवेचन साधार असून तीनही ग्रंथ हे "ग्रंथ" किंवा "प्रबंध" किंवा "थेसिस्" ह्या शब्दाने ओळखावेत असे आहेत. त्यांत कित्येकदा लो. टिळकांनी आपल्या प्रतिभेचा वापर वाजवीपेक्षा जास्त केला असला, तरी ग्रंथलेखनाचे उत्तम नमुने म्हणून ह्या तिन्ही ग्रंथांकडे अंगुलिनिर्देश करता येईल. महाराष्ट्रात लो. टिळकांनंतर कोशकार, सूचिकार, संपादक, निबंधलेखक खूप चांगले आणि उच्च दर्जाचे झाले असले तरी एखादा सिद्धान्त मांडण्या-साठी मूलगामी चौफेर अध्ययन करून ग्रंथ लिहिणे हा उद्योग करणारे ग्रंथकार झालेले दिसत नाहीत. ह्या दृष्टीने लो. टिळकांचे वैशिष्ट्य नजरेत भरण्याजोगे आहे. विशेषतः अशा ग्रंथलेखनासाठी आवश्यक असलेला "हस्तिदंती मनोरा" लो. टिळकांच्या बाबतीत कारागृह हाच ठरला हा विशेष लक्षात घेण्याजोगा आहे. लो. टिळकांच्या अनेक कार्यांच्या गडबडीत खरे म्हणजे त्यांच्यातील ग्रंथकार नष्ट होणेच अधिक संभाव्य होते. पण प्रत्यक्षात त्यांच्यातील ग्रंथकार नष्ट झाला नाहीच; उलट तो अधिक उत्साहाने कार्य करीत राहिलेला दिसतो. हे तिन्ही ग्रंथ संस्कृत-संबंधीचे आहेत एवढाच मुद्दा प्रस्तुत निबंधाच्या दृष्टीने जास्त महत्त्वाचा आहे.

ह्या लेखनाखेरीज अग्रलेख–रूपाने अनेकदा लो. टिळक ह्यांनी संस्कृतक्षेत्रातील विषयांवर लेखन केले आहे. उदाहरणार्थ, १९०५ च्या मार्च–एप्रिल –मे च्या केसरीमधील आठ अग्रलेखांतून त्यांनी चि. वि. वैद्यांच्या महाभारतावरील ग्रंथावर विवेचन केले आहे. तसेच पां. गो. पारखी ह्यांच्या बाणभट्टा-वरील निबंधाचे परीक्षण त्यांनी २५–७–१९०५ च्या केसरीच्या अग्रलेखात केले आहे. पाश्चात्य संस्कृताभ्यासकांपैकी मॅक्सम्यूलर ह्यांच्याबद्दल लो. टिळकांना विशेष स्नेह होता. मॅक्सम्यूलर ह्यांनी इंग्लंडमधील रॉयल इन्स्टिटयूटमध्ये उपनिषदांवर तीन व्याख्याने दिली होती. ह्यासंबंधी लो. टिळकांनी "मोक्षमूलरभट्टांचा वेदांत" हा लेख (४–९–१८९४) लिहून मॅक्सम्यूलरचा गौरव केला. त्यात संस्कृत भाषेचे पुनरुज्जीवन करणाऱ्या

अनुक्रमणिका

शार्मण्य पंडितांमध्ये मॅक्सम्यूलर अग्रगण्य म्हणून वर्णन त्यांनी केले. तसेच मॅक्सम्यूलर ह्या शब्दाचे संस्कृतीकरण करून त्याची एक व्युत्पत्ती सुचवली– "मोक्षस्य मूलं राति" (समग्र टिळक, ५, पा. २८). मॅक्सम्यूलरच्या मृत्यूनंतर लिहिलेल्या मृत्यूलेखात (६–३–१९००) लो. टिळकांनी "स्वदेशे पूज्यते राजा विद्वान् सर्वत्र पूज्यते" अशी सुरवात करून मॅक्सम्यूलरने संस्कृत वेदविद्या ह्यांबद्दल पाश्चात्यांत पूज्यबुद्धी निर्माण केली असे म्हटले आहे (तोच ग्रंथ, पा. ८९७)

ह्याशिवाय "दत्तकाची आवश्यकता" (नोव्हें.– डिसेंबर १८८३ ते मार्च १८८४) पर्यंत सात लेख लिहिले तेही धर्मशास्त्रीय अध्ययनाचे द्योतक आहेत. तसेच "न्हाणवली" ह्या विषयावरही त्यांनी चार लेख लिहिले होते. त्यातील चौथ्या लेखात (२०–२– १८८३) गर्भाधान ह्या संस्काराविषयी धर्मशास्त्रीय ग्रंथांच्या आधारे लेखन करून हा विधी आता आवश्यक नाही असे प्रतिपादले (समग्र टिळक, ५, पा. ३७ व पुढे). मनुस्मृतीतील "न स्त्री स्वातन्त्र्यमर्हति" ह्या प्रसिद्ध वाक्याच्या संबंधात रा. ब. रानडे ह्यांनी केलेल्या युक्तिवादाचे खंडन लो. टिळकांनी "रावबहादुर रानडे ह्यांचे अपूर्व युक्तिचापल्य" ह्या लेखांमध्ये (७–६–१८८७ आणि १४–६–१८८७) केले आहे. रा. ब. रानडे ह्यांनी वरील वाक्याचा स्वतंत्रपणे असा अर्थ केला होता, की स्त्रीचे उदरपोषण पिता, पती इत्यादी करत असल्यामुळे ती त्याबाबत स्वतंत्र नाही; म्हणजे आर्थिक दृष्ट्या स्वतंत्र नाही. पण लो. टिळकांनी जुन्या संस्कृत टीकाकारांच्या पारंपरिक विवेचनानुसार असा अर्थ केला, की स्त्री कोणत्याच बाबतीत स्वतंत्र नाही; पिता, पती इत्यादी स्त्रीचे रक्षण करतात ह्याचा अर्थ उदरपोषण करतात असा नसून तिचे स्वैराचारापासून रक्षण करतात (ह्याबाबतीत त्यांनी विज्ञानेश्वर ह्या टीकाकाराचा आधार घेतला आहे). अशा रीतीने मनुस्मृतीतील वाक्याचे जुन्या टीकांच्या साह्याने स्पष्टीकरण करून लो. टिळक ह्यांनी "रा. ब. चे संस्कृतज्ञान बेताचेच" असा शेरा मारला आहे (समग्र टिळक, ५, पा. ९०), तो मनोरंजक वाटतो. जुन्या टीकाकारांनी एखाद्या पङ्क्तीचा विशिष्ट पद्धतीने अर्थ केला म्हणजे नव्याने कुणी काही अर्थ करूच नये असे त्यातून सूचित होते. जुन्या टीकाकारांनी दिलेले अर्थ नेहमीच बरोबर असतात असेही नाही. त्या अर्थांचे परीक्षण आणि अधिक चांगला अर्थ लावण्याचा प्रयत्न ह्यालाच लो. टिळकांच्या वरील लेखातून विरोध सूचित होतो. खुद्द टिळक गीतेच्या अर्थाच्या बाबतीत जुन्या टीकाकारांहून वेगळा अर्थ अनेकदा देतात हे येथे लक्षात ठेवले पाहिजे.

लो. टिळकांचे संस्कृत-ग्रंथप्रेम लक्षणीय होते. ग्रंथालयात कोणते पुस्तक कोठे ठेवले आहे, त्याचा रंग कसा आहे इत्यादी गोष्टी त्यांच्या लक्षात असत. मंडाले येथील कारावासात असताना अध्ययनासाठी त्यांना जी पुस्तके लागत ती ते मागवीत. एकदा कौमुदीचे पुस्तक मागवले असता ते न पाठवले गेल्यावर त्यांनी पुढील पत्रात विचारले आहे– "कौमुदीचे पुस्तक सापडत नाही म्हणता ? मग काय ते सांडले ?" अशी आणखीही पुस्तके गहाळ झाली असतील अशी शंका विचारून पुस्तकांबाबत काळजी घेण्यास कळवले आहे. संस्कृतचे आणि ज्ञानाचे हे प्रेम डोळ्यांत भरणारे आहे. अशा ग्रंथप्रेमी विद्वानाला ग्रंथालयापासून हजारो मैल दूर असताना ग्रंथ न मिळाल्यावर होणारी तगमग कल्पनेनेच समजावून घेण्याजोगी आहे. (वरील पत्राचा संदर्भ:– २ ऑगस्ट १९१३ चे पत्र पहा. समग्र केळकर, २, पा. ४३८) संस्कृताध्ययनास पोषक म्हणून लो. टिळकांनी फ्रेंच आणि जर्मन भाषांच्या अध्ययनाचाही प्रयत्न केला होता. कारण पाश्चात्त्य अभ्यासकांपैकी अनेकांचा संस्कृताभ्यास ह्या भाषांतून प्रकट झाला आहे.

वरील सर्व उदाहरणांवरून एकच निष्कर्ष काढता येईल. तो म्हणजे लो. टिळक हे मूलतः किंवा हाडाचे संस्कृत पंडित होते. त्यांची इतर क्षेत्रांतील कामगिरी महत्त्वाची आणि अतिशय लोकाभिमुख आहे हे खरे. त्यामुळेच त्यांचे नाव राजकारणी किंवा पत्रकार–संपादक या नात्याने जास्त पुढे येते. पण त्यांची वैयक्तिक आवड किंवा कल हा पंडिती पद्धतीचा होता. त्यामुळेच आपल्या मूळ व्यक्तिमत्त्वाला पोषक नसलेले अनेक व्याप सांभाळूनसुद्धा ते संस्कृतपंडित राहू शकले.

मानवी स्वातंत्र्याचा प्रश्न

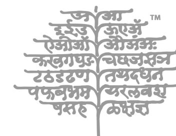
सु. श्री. पांढरीपांडे

मानवी स्वातंत्र्याच्या प्रश्नाचा विचार सर्वसाधारणपणे दोन पद्धतींनी करण्यात येत असतो. (अ) एक संकल्पना या नात्याने, (ब) सामाजिक जीवनाचा एक आदर्श या नात्याने. एक संकल्पना म्हणून ज्यावेळी आपण माणसाच्या स्वातंत्र्याचा विचार करतो, त्यावेळी तो विचार बहुधा तत्वज्ञानाच्या कक्षेत करण्यात येतो. माणसाच्या सामाजिक जीवनाचा एक आदर्श किंवा एक समस्या या नात्याने ज्यावेळी आपण या प्रश्नाचा विचार करतो, त्यावेळी तो विचार कधी राज्यशास्त्राच्या, कधी समाजशास्त्राच्या, तर कधी मानसशास्त्राच्या चौकटीत करण्यात येत असतो.

एक विशुद्ध संकल्पना या नात्याने मानवी स्वातंत्र्याचा विचार करण्यापेक्षा माणसाची एक अस्तित्वमूलक गरज या नात्याने स्वातंत्र्याचा विचार व्हावयास हवा असे मला वाटते. एक संकल्पना या नात्याने स्वातंत्र्याचा विचार केला जाऊ शकत नाही किंवा तसा तो करणे गैर आहे असा याचा अर्थ नाही. स्वातंत्र्याचा संकल्पनात्मक विचार काही महत्त्वाच्या मुद्द्यांच्या बाबतीत अपर्याप्त आणि गैरलागू ठरतो एवढेच येथे सुचवायचे आहे. पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानात अशा स्वरूपाचा विशुद्ध संकल्पनात्मक विचार प्लेटॉनिक-कार्टेझियन परंपरेमध्ये करण्यात आला आहे. या वैचारिक परंपरेने व्यक्तीचे—म्हणजेच तिच्या मनाचे, इच्छाशक्तीचे अगर आत्म्याचे—निरपेक्ष स्वातंत्र्य सिद्ध करण्याचा एक महत्त्वाचा प्रयत्न केला. या प्रयत्नातून ज्ञात्याचे निरपेक्ष स्वातंत्र्य जसे निष्पन्न झाले, तसेच दुसऱ्या बाजूला ज्ञेयाचे स्वतंत्र असे जगही निर्माण झाले. ज्ञाता आणि ज्ञेय यांत एक कायमची दरड निर्माण झाली आणि ज्ञात्याच्या स्वातंत्र्याचा एक संकल्पना या नात्याने विचार करणे शक्य झाले. निदान कार्टेझियन परंपरेचा हा परिणाम झाला असे म्हणता येईल. मानवी इच्छाशक्तीचे स्वातंत्र्य सिद्ध करणारी किंवा तसा प्रयत्न करणारी एक वैचारिक परंपरा या नात्याने ही विचारप्रणाली ग्राह्य व महत्त्वपूर्ण वाटत असली, तरी व्यक्तीला तिच्या संदर्भापासून तोडून विचार करणारी एक तत्त्वप्रणाली या नात्याने ती मला अपर्याप्त आणि गैरलागूही वाटते. गैरलागू असे म्हणण्याचे कारण असे, की एक जीवनमूल्य या नात्याने स्वातंत्र्याचा विचार करीत असताना आपल्याला अनिवार्यपणे ज्या द्वंद्वात्मक परिभाषेत हा विचार करावा लागतो, त्यापैकी कुठल्याच द्वंद्वाचा परिहार वरील विचारसरणीच्या आधाराने करता येईल असे वाटत नाही.

सर्वपरिचित द्वंद्वे

या ठिकाणी अभिप्रेत असलेली द्वंद्वे आपल्या सर्वांच्या परिचयाची आहेत. तत्त्वज्ञानाच्या संदर्भात हे द्वंद्व नियतिवाद की स्वतंत्र इच्छाशक्ती अशा स्वरूपात समोर येते. स्वातंत्र्य की जबाबदारी किंवा स्वातंत्र्य की सुरक्षितता अशा स्वरूपात हेच द्वंद्व राज्यव्यवस्थेच्या व समाजव्यवस्थेच्या बाबतीत उभे राहते, आणि मानसशास्त्राच्या संदर्भात हाच अंतर्विरोध स्वातंत्र्य की सहजप्रवृत्तिप्रेरित वर्तन असे प्रश्नचिन्ह निर्माण करीत असतो. या द्वंद्वांचे निराकरण होऊ शकले, तरच मानवी स्वातंत्र्य वास्तविक अर्थाने चरितार्थ होऊ शकेल; अन्यथा मानवी स्वातंत्र्याची आकांक्षा म्हणजे मृगजळाचा अहर्निश पाठलागच ठरेल ! कार्टेझियन विचारप्रणाली मुळातच एका शाश्वत द्वैताचा पुरस्कार करीत असल्याने तिच्या आधारे वरील द्वंद्वांचा परिहार करणे असंभव आहे. कार्टेझियन द्वैतवादाने बाह्य जगाला प्राकृतिक नियमांनी बांधलेली अशी एक स्वतंत्र सत्ता मानल्याने प्रबोधनाच्या काळातील (एज ऑफ एन्लायटन्मेन्ट) वैज्ञानिक विकासाला ती विचारसरणी फार पोषक ठरली हे खरे. मात्र त्या विचारसरणीत व्यक्तीच्या स्वातंत्र्याचा एकमेव आधारच मुळी स्वतःच्या विचारशीलतेच्या साह्याने बाह्य जगापासून स्वतःला विलग करण्याची तिची क्षमता हा मानला गेला. त्यामुळे वैज्ञानिक विकासासोबत व्यक्तीचे तुटलेपण, किंवा मार्क्सच्या परिभाषेत ज्याला 'परात्मभाव' म्हणतात, तोही वाढतच गेला. आणि इतिहासाच्या विकासक्रमाच्या





कुठल्याही अवस्थेत अगर पातळीवर या परात्मभावाचे निराकरण, कार्टेशियन विचाराची चौकट कायम ठेवून होऊ शकेल अशी शक्यता नाही. या परात्मतेचे निराकरण जर झाले नाही, तर स्वातंत्र्याच्या संदर्भातील ज्या द्वंद्वांचा वर उल्लेख करण्यात आला आहे त्यांचेही निराकरण होऊ शकणार नाही.

स्वातंत्र्य की मुक्ती

तेव्हा एखाद्या निखळ द्वैती आणि जडवादी विचारसरणीच्या चौकटीत मानवी स्वातंत्र्याच्या प्रश्नाचे समाधानकारक उत्तर सापडू शकेल असे वाटत नाही. याचा अर्थ हे उत्तर एखाद्या अद्वैती आणि चिद्वादी विचारसणीत सापडेल असा मात्र मुळीच करण्यात येऊ नये. द्वैतवादी विचारसरणीत बाह्य जगाला जे एक स्वतंत्र सत्तेचे स्थान प्राप्त होते ती गोष्ट मानवी स्वातंत्र्याच्या दृष्टीने अतिशय महत्त्वाची आहे. व्यक्ती, आणि बाह्य जग–यात इतर व्यक्ती, समाज, भौतिक आणि नैसर्गिक परिस्थिती या सर्वांचा समावेश करावयास हवा–यांच्या परस्परसंबंधातून आणि परस्परप्रक्रियेतूनच स्वातंत्र्याच्या संकल्पनेला आशय प्राप्त होत असतो. बाह्य जगाचा हा संदर्भ जर नाकारला, तर मानवी स्वातंत्र्याला फारसा अर्थच उरणार नाही.

हा मुद्दा, काहीसा आवर्जून मांडण्याचे कारण असे, की एखाद्या अद्वैती आणि चिद्वादी तत्त्वज्ञानाच्या चौकटीत स्वातंत्र्याच्या संकल्पनेमधील द्वंद्वात्मकता तत्त्वतः नाहीशी केली जाऊ शकते. परंतु मुख्य प्रश्न ही द्वंद्वात्मकता व्यवहाराच्या पातळीवर कशी नाहीशी होईल हा आहे. हाच मुद्दा वेगळ्या शब्दांत सांगावयाचा झाल्यास असे म्हणता येईल, की स्वातंत्र्य आणि मुक्ती यांतील फरक मूलभूत स्वरूपाचा आहे हे समजून घ्यायला हवे. भारतीय तत्त्वज्ञान मूलतः व मुख्यतः मुक्तीचे तत्त्वज्ञान आहे. ते स्वातंत्र्याचे तत्त्वज्ञान नाही. मुक्तीच्या कल्पनेत कुठल्यातरी बंधनापासून, गुलामीपासून सुटका अशा स्वरूपाचा काहीसा नकारात्मक अर्थ आहे. स्वातंत्र्याची कल्पना या तुलनेत अधिक व्यापक आहे. मुक्तीमधील नकारात्मक अर्थ त्यात अंतर्भूत आहेच; परंतु त्या पलीकडे एका अभिक्रमशील, सृजनात्मक आणि जीवननिष्ठ अशा भावरूप समूहजीवनाचा अर्थही त्या कल्पनेला अभिप्रेत आहे. या दृष्टीनेच स्वातंत्र्य ही एक नैतिक (इथिकल) संकल्पना ठरते. एरवी 'बंधनापासून सुटका' एवढ्याच अर्थाने वापरण्यात येणारी मुक्तीची संकल्पना अनिवार्यपणे नैतिक संकल्पना राहीलच असे नाही. भारतीय अद्वैती तत्त्वज्ञानाच्या संदर्भात नेमके हेच घडून आलेले आढळते. या तत्त्वज्ञानातील आत्म्याची संकल्पना व्यक्तीच्या निरपेक्ष स्वातंत्र्याला पोषक आहे यात शंका नाही; परंतु आत्मिक स्वातंत्र्याची ही कल्पना व्यावहारिक जीवनाच्या पातळीवर कधीच सार्थ आणि साकार होऊ शकत नाही. शरीरभिन्न असा हा निव्वळ चैतन्यरूप आत्मा जोपर्यन्त मायेच्या किंवा अविद्येच्या–म्हणजेच लौकिक जीवनाच्या–बंधनात अडकलेला आहे, तोपर्यन्त एक नैतिक संकल्पना या नात्याने आत्मिक स्वातंत्र्याचा विचारच अप्रस्तुत ठरतो. व्यवहारातील बंधने एका अर्थाने व एका पातळीवर आहेत. त्या अर्थाने व त्या पातळीवर व्यक्तीचे स्वातंत्र्य असंभव आहे. परंतु एका वेगळ्या उच्चतर पातळीवर वरील लौकिक बंधने मुळातच मिथ्या आहेत. त्यांच्यापासून पारमार्थिक पातळीवर मुक्ती मिळविणे हेच मुमुक्षूंचे अंतिम ध्येय आहे. आणि या मुक्तीच्या पातळीवर अविद्येचा परिहार झाल्याकारणाने व्यवहारच शिल्लक राहत नाही व पर्यायाने व्यक्तिस्वातंत्र्याचा सारा विचारच अनावश्यक ठरतो. या पातळीवर द्वंद्वे नाहीत याचे कारण ज्या सामाजिक जीवनातून आणि व्यवहारातून या द्वंद्वांचा जन्म होत असतो, ते जीवन व तो व्यवहार त्या पातळीवर अस्तित्वातच नसतो. ही अवस्था केवळ निर्द्वंद्वाचीच आहे असे नाही. या अवस्थेत एका अद्वैती भावनेची जाणीव आहे, म्हणजे सकल परमात्मभावाचे निराकरणही आहे. तथापि, ही अवस्था सामाजिक व्यावहारिक जीवनाला नाकारित असल्यामुळे तिचे नीतिशास्त्रीय मूल्यांकन तत्त्वतः अप्रस्तुत ठरते आणि स्वातंत्र्याच्या दृष्टीनेही निरुपयोगी ठरते.

मानवकेन्द्री विचारप्रणाली

या ठिकाणी आणखी एका मुद्द्याचा थोडक्यात केवळ उल्लेख करणे आवश्यक आहे. ज्या परात्मभावाच्या निराकरणाचा आणि निर्द्वंद्व अशा अवस्थेचा वर उल्लेख करण्यात आला ती अवस्था प्रत्यक्ष समाजजीवनात निर्माण करता येईल काय ही साऱ्या

क्रांतिविचाराची मुख्य समस्या आहे. मानवी स्वातंत्र्यासमोरचेही तेच खरे आव्हान आहे. अर्थात एक सामाजिक मूल्य या नात्याने अद्वैताची कल्पना ज्यावेळी जीवनात दाखल होईल, त्यावेळी तिचे रूप संवादी सहजीवनाचे असेल. तसेच सामाजिक निर्द्वंद्वाची प्रक्रिया विरोध आणि विषमता यांचे जरी निराकरण करील, तरी विविधता आणि व्युत्पन्नता यांचे संरक्षण आणि संवर्धनही करील. मानवी स्वातंत्र्याचे हे भावरूप अंग असेल. यासाठी सकल मानवी जीवनाचा समग्रतेने विचार करणारी एक मानवनिष्ठ मूल्यप्रधान अशी जीवनदृष्टी स्वीकारण्याची गरज आहे. अशा मानवकेन्द्री अध्यात्माच्या संदर्भातच मानवी स्वातंत्र्याच्या प्रश्नाचे समाधानकारक उत्तर सापडण्याचा संभव आहे. अशा स्वरूपाच्या भूमिकेचा स्वीकार करावयाचा झाल्यास मानवी स्वभावासंबंधी काही गृहीतकृत्ये मान्य करावी लागतील हे ओघानेच येते. तेवढ्यापुरती ही भूमिका काहीशी सत्त्ववादी आणि स्वभाववादी ठरेल. त्यातून एक प्रकारच्या धर्मप्रायतेचा आभासही निर्माण होण्याची शक्यता नाकारता येत नाही. परंतु वस्तुतः ही भूमिका मानवाच्या जीववास्तवातून (एक्झिस्टेंशियल रियालिटी) निष्पन्न होणारी आहे.

दोन भूमिका

आजच्या समाजवादी विचारवंतांना आणि प्रत्यक्षार्थवादाच्या (पॉझिटिव्हिझम) सावलीत वावरणाऱ्या सामाजिक शास्त्रांच्या अभ्यासकांना वरील भूमिका मान्य होणे शक्य नाही. जे व्यक्त आणि प्रत्यक्ष आहे तेच अंतिमतः सत्य आहे ही प्रत्यक्षार्थवादाची मुख्य भूमिका. 'या विचाराच्या चौकटीत मानवी स्वातंत्र्य कमालीचे धूकाळ आणि संदिग्ध ठरते हे सहज लक्षात येण्यासारखे आहे. जे प्रत्यक्ष आहे तेच जर सत्य असेल, तर वस्तुस्थितीच्या परिवर्तनाला व त्या परिवर्तनाची आकांक्षा करणाऱ्या मानवी स्वातंत्र्याला काही वावच उरत नाही. मानवी जीवनातील अन्तर्द्वंद्वे याच प्रत्यक्षाचे अविभाज्य घटक या नात्याने अस्तित्वात असतात. आणि इतिहासाच्या कुठल्याच टप्प्यावर त्यांचे निराकरण अगर परिहार संभाव्य ठरत नाही. अशा तत्त्वज्ञानाच्या चौकटीत मानवी स्वातंत्र्याचे स्वरूप कसे असेल? एक तर जे आहे ते मान्य करून, स्वीकारून आणि त्याच्याशी जुळवून घेऊन जीवन जगणे यालाच स्वातंत्र्य म्हणायचे अशी भूमिका घेतली जाऊ शकते. नाही तर जीवनातील अंगभूत आंतर्विरोधामध्ये एक प्रकारचे संतुलन निर्माण करून, एखाद्या शीतयुद्धाच्या परिस्थितीत जीवन जगायचे व त्यालाच स्वातंत्र्य म्हणायचे, अशीही दुसरी एक भूमिका असू शकते. सामाजिक शास्त्रांनी या दोन्ही भूमिकांतून मानवी स्वातंत्र्याचा विचार केल्याचे दिसून येते. त्यामुळे येथे थोडक्यात त्यांचा विचार करणे आवश्यक आहे.

वर ज्या दोन भूमिकांचा उल्लेख केला आहे, त्यांपैकी दुसरीचा अनेकदा राजकीय स्वातंत्र्याच्या संदर्भात अंगिकार करण्यात येतो. जीवन, स्वातंत्र्य आणि सुखाचा शोध (लाईफ, लिबर्टी अॅण्ड परसूट ऑफ हॅपिनेस) या अमेरिकन क्रांतीच्या सर्वपरिचित उद्दिष्टांचा आधार काय? असा प्रश्न विचारल्यास त्याचे उत्तर प्रायः जेफर्सनच्या मूलभूत मानवी हक्कांच्या सिद्धान्ताच्या आधारे दिले जाते. परंतु जेफर्सनचा मानवी हक्कांचा सिद्धान्त खरोखरीच जसाच्या तसा मान्य करणे शक्य आहे काय? एकाचे स्वातंत्र्य दुसऱ्याच्या स्वातंत्र्याच्या आड येते हा आपला नित्याचा अनुभव आहे. काहींच्या स्वातंत्र्यावर मर्यादा घातल्याखेरीज बहुतेकांचे स्वातंत्र्य सिद्ध होत नाही, हे आपण नेहमीच बघत असतो. मला भाषणस्वातंत्र्य आहे म्हणून माणसांनी गच्च भरलेल्या सभागृहामध्ये उगाचच 'आग', 'आग' असे ओरडण्याचे स्वातंत्र्य मला आहे काय? या सर्व उदाहरणावरून एकच निष्कर्ष निघतो व तो हा, की जेफर्सनचा सिद्धान्त जसाच्या तसा स्वीकारता येत नाही. आणि बंधनाशिवाय स्वातंत्र्य वास्तविक होऊ शकत नाही. बेन्थामने एका ठिकाणी म्हटल्याप्रमाणे 'स्वातंत्र्याची किंमत दिल्याखेरीज हक्कांची निर्मितीही होऊ शकत नाही व उपभोगही घेतला जाऊ शकत नाही.' अशा अवस्थेत 'स्वातंत्र्य' या शब्दाच्या अर्थालाच मुरड घालण्याचा काहींनी प्रयत्न केला आहे. अशी मुरड घालून स्वातंत्र्य म्हणजे 'जे इष्ट आहे ते करण्याचे स्वातंत्र्य' अशी एक व्याख्या अॅलसंने समोर मांडली. परंतु त्यासंबंधी इष्ट काय आणि अनिष्ट काय हे कोण ठरविणार? असे अनेक प्रश्न निर्माण होतात.

सारांश, स्वातंत्र्य ही संकल्पनाच मुळात अशा अंगभूत आन्तर्विरोधांनी साकारलेली आहे, की बंधनाखेरीज, मर्यादेखेरीज ती मानवी जीवनात अर्थपूर्ण रीतीने दाखल होऊच शकत नाही. म्हणून मुख्य मुद्दा हा आहे, की आज सर्वसामान्यपणे मान्य करण्यात आलेल्या लोकशाहीच्या सिद्धान्तामध्ये या आन्तर्विरोधाचे निराकरण शक्य आहे काय व असल्यास त्याचे स्वरूप कसे असेल ?

सिडने हूकची भूमिका

या प्रश्नाच्या उत्तराची एक दिशा सिडने हूक याच्या विचारसरणीत दिसून येते. ही दिशा आन्तर्विरोधांच्या परिहाराची नसून परस्परविरोधी घटकांच्या संतुलनाची, समन्वयाची किंवा सीमारेषांची आहे. मर्यादेखेरीज अगर बंधनाखेरीज स्वातंत्र्य नाही हे स्वीकारून या मर्यादा अगर लक्ष्मणरेषा समाजजीवनात नेमक्या कुठे आणि कधी आखायच्या हे मानवी प्रज्ञेच्या (इन्टेलिजन्स) द्वारेच माणसाला कळू शकते. पर्यायाने मानवी प्रज्ञा हेच या आन्तर्विरोधाला एकमेव उत्तर आहे अशी हूकची भूमिका आहे. मर्यादांचा विवेक करण्याचे तारतम्याचे एक साधन या नात्याने मानवी प्रज्ञेचे महत्त्व नाकारणे शक्य नाही. परंतु हे जे तारतम्य करावयाचे त्याचा आधार काय राहील हा खरा प्रश्न आहे. जोपर्यंन्त आपण मानदंड निश्चित करीत नाही, तोपर्यंन्त नुसत्या मापदंडाला काही अर्थच प्राप्त होत नाही. प्रज्ञा जर मापदंड असेल तर विवेकाची कसोटी किंवा तारतम्याचा निकष काय असेल या प्रश्नाला हूकच्या विचारसरणीत उत्तर नाही व म्हणून ती अपूर्ण आणि असमाधानकारक वाटते.

वैज्ञानिक समाजवाद

स्वातंत्र्याच्या संदर्भात ज्या दुसऱ्या एका भूमिकेचा आपल्याला विचार केला पाहिजे ती म्हणजे वैज्ञानिक समाजवादाची भूमिका होय. नियतीचे यथार्थ आकलन किंवा जाणीव म्हणजेच स्वातंत्र्य अशी वैज्ञानिक समाजवादाची भूमिका आहे. वस्तुतः जी ऐतिहासिक नियती स्वतःमधील अंगभूत द्वंद्वात्मकतेमुळे अखंडपणे परिवर्तनशील असते, तिचे इतिहासाच्या कुठल्याही एका टप्प्यावर यथार्थ आकलन होणेच अशक्य आहे. अशा परिस्थितीत नियतीच्या जाणिवेचा एकच अर्थ संभवतो व तो म्हणजे व्यक्तीने स्वतःला कालप्रवाहाच्या हातातील अवजार समजून वागावे, हा. हा अर्थ मान्य केल्यास त्यात व्यक्तिस्वातंत्र्याला स्थानच उरत नाही. या विचारात जसे व्यक्तिस्वातंत्र्याला स्थान राहत नाही, तसेच सामाजिक परिवर्तनालाही वाव उरत नाही. प्रस्थापित व्यवस्थेला छेद देऊन एका सर्वस्वी अपूर्व अशा व्यवस्थेची जोपर्यंन्त माणूस कल्पना करू शकत नाही, तोपर्यंन्त कोणतेही समाजपरिवर्तन असंभव आहे. परिवर्तनासाठी जशी प्रजेची गरज आहे, तशीच प्रस्थापिताला उल्लंघून जाणाऱ्या प्रतिभेचीही गरज आहे. प्रस्थापितात जे नाही ते वर्तमानात जिवंत ठेवण्याचे एकमेव साधन म्हणजे मानवाची प्रतिभाशक्ती. म्हणूनच नियतीच्या जगात स्वातंत्र्याच्या अंकुराची जोपासना करणारे एक तत्त्व या नात्याने अॅरिस्टॉटल आणि कान्ट या दोघांनीही मानवी प्रतिभेला (इमॅजिनेशन) इतके महत्त्वाचे मानले ! वैज्ञानिक समाजवादाने प्रज्ञेला मानले असले, तरी प्रतिभेला नाकारल्याकारणाने त्याची भूमिका व्यक्तिस्वातंत्र्याला घातकच ठरली आहे. इतकेच नव्हे, तर ती तत्त्वतः क्रांतिविरोधीही ठरली आहे.

काही वर्षांपूर्वी महाराष्ट्रातील एक विचारवंत प्रा. नरहर कुरुंदकर यांनी स्वातंत्र्य म्हणजे काय ? या शीर्षकाच्या आपल्या एका लेखात (स. प्र. प. नोव्हे–डिसें. १९७३) स्वातंत्र्याची एक नवी व्याख्या करण्याचा प्रयत्न केला होता. ही नवी व्याख्याही समाजवादी विचारपरीघातीलच असल्याने तिचाही येथे थोडक्यात विचार करायला हवा. 'स्वातंत्र्य' या कल्पनेचा विचार करणारी श्री. कुरुंदकर यांची पद्धती धार्मिक दर्शनांप्रमाणे प्रकृतीच्या व्यूहाला बंधन मानीत नाही. व्यक्तिवादाच्या पद्धतीप्रमाणे संस्कृतीच्या व्यूहालाही बंधन मानीत नाही. संघटना विरुद्ध स्वातंत्र्य, सुरक्षितता विरुद्ध स्वातंत्र्य, व्यक्ती विरुद्ध समाज, अशी खोटी द्वंद्वे ही विचारपद्धती मान्य करीत नाही. या विचारपद्धतीचा प्रमुख आधार सत्य असतो. वास्तवाचे निर्दोष आकलन म्हणजे सत्य. या सत्याचा नैतिक वापर म्हणजे स्वातंत्र्य अशी ह्या विचारपद्धतीने स्वातंत्र्याची व्याख्या केली आहे. लेखकाचे म्हणणे मी त्याच्याच शब्दांत परंतु थोडक्यात येथे मांडलेले आहे. तत्त्व-

अनुक्रमणिका

ज्ञानाच्या अभ्यासाचा थोडासाही सराव असलेल्या व्यक्तीला या संपूर्ण व्याख्येतील कच्चेपणा आणि भोंगळपणा चटकन लक्षात यावा. सत्याचे अमुक एक आकलन सदोष अगर निर्दोष आहे हे कसे ठरविणार? सत्याचा नैतिक वापर म्हणजे नेमके काय? सत्य जर अनैतिक असेल तर ते असत्य मानायचे काय? सत्य ही एक नैतिक संकल्पना कशी ठरू शकेल? आणि अखेरीस एखादी कल्पना नैतिक अगर अनैतिक ठरविण्याचे निकष अगर कसोट्या कोणत्या राहतील? या निकषांचे सत्याशी कोणत्या प्रकाराचे नाते असेल? असे अनेक प्रश्न वरील भूमिकेच्या संदर्भात निर्माण होतात आणि कुठल्याच प्रश्नाचे उत्तर त्या चौकटीत गवसत नाही. थोडासा खोलात जाऊन विचार केल्यास हे सहज कळून येईल, की वैज्ञानिक समाजवाद्यांची स्वातंत्र्यविषयक भूमिका आणि प्रा. कुरुंदकरांची पद्धती या दोहोंत काही फरक असलाच तर तो स्वीडलडम आणि स्वीडलडी यांच्यांतील फरकाइतकाच आहे. परिणामतः ही व्याख्याही त्याज्यच ठरते.

दोन भिन्न दृष्टिकोन

सारांश, आजच्या प्रत्यक्षार्थवादी विचारांच्या चौकटीत मानवी स्वातंत्र्य नेहमीच एक संदिग्ध अशी वस्तू राहील हे मान्य केले पाहिजे. स्वातंत्र्याच्या प्रस्थापनेच्या संदर्भात आधुनिक सामाजिक शास्त्रांच्या पदरी जे अपयश पडत आहे, त्याच्या बुडाशी त्या शास्त्रांची माणसाकडे बघण्याची विशिष्ट दृष्टी आहे. ही दृष्टी सामान्यपणे दोन प्रकारची आहे. एक तर ही की माणूस आज जसा आहे तसाच तो नेहमी राहणार आहे. पर्यायाने थोडाबहुत, थातुरमातुर बदल होईल तर होईल. परंतु कोणतेही मूलगामी परिवर्तन होईल अशी आकांक्षा बाळगणे वस्तुस्थितीला सोडून आणि अवैज्ञानिक ठरेल. वर ज्या दोन व्याख्यांचे विवेचन केले आहे, त्यांच्या मागे अशीच भूमिका आहे. मानवाकडे बघण्याचा दुसरा दृष्टिकोन हा, की माणसाला स्वतःचा असा कोणताच 'स्वभाव' नाही. मानवी इतिहास 'स्वभावाच्या' उत्क्रांतीचा नसून संस्कारांच्या प्रभावाचा आहे. मानवी मन जणू एक कोरीकरकरीत पाटी आहे व संस्कृतीच त्यावरील सारी बीजाक्षरे लिहीत असते. आजच्या वर्तनवादी मानसशास्त्राची ही दृष्टी आहे. जसे संस्कार केले, तसा माणूस घडेल. तो अमुक एक प्रकारचाच व्हावा, त्याच्या जीवनात अमुक मूल्ये असावीत, अमुक गोष्टी त्याला आवडाव्या, गुलामीपेक्षा त्याला स्वातंत्र्य श्रेष्ठ वाटावे हे सारे आपले संस्कारजन्य पूर्वग्रह आणि पूर्वाग्रह आहेत. त्यात माणसाच्या मूळ स्वाभाविक आवडीनिवडीचा कसलाही संबंध नाही. या विचारसरणीतून जसे स्वातंत्र्यप्रेमी व्यक्तिमत्त्व घडू शकते, तसेच जॉर्ज ऑर्वेलच्या 'नाइन्टीन एटीफोर' (१९४९) या कादंबरीतील न्यूस्पीक या सरकारी भाषेतील 'गुलामगिरी म्हणजेच स्वातंत्र्य' किंवा 'युद्ध म्हणजेच शांतता' असली वाक्ये कसल्याही आन्तर्विरोधाची जाणीव न होता किंवा मानसिक अस्वस्थता न जाणवता उच्चारणारे व्यक्तिमत्त्वही त्यातून निर्माण होऊ शकते. यावरून 'कोरी पाटी' हा दृष्टिकोन किती अमानुष होण्याचा धोका आहे याची कल्पना येईल.

वर्तनवादाप्रमाणेच आधुनिक मानसशास्त्रातील दुसरी महत्त्वाची शाखा म्हणजे फ्रायडचे मनोविश्लेषणशास्त्र. माणसाच्या मनोविकृतीचे मूळ त्याच्या अबोधमनातील, दडपलेल्या वासनांमध्ये असते आणि त्याची त्याला जाणीव करून देणे हाच त्याच्या मनःस्वास्थ्याच्या पुनर्लाभाचा एकमेव उपाय आहे असे फ्रायडने मानले होते. त्या मर्यादेत फ्रायड हा 'सा विद्या या विमुक्तये' या भूमिकेचा होता असे म्हणता येईलही. तथापि, फ्रायडचा एकूण विचार लक्षात घेता वरील भूमिका त्याला फारशी मान्य होण्यासारखी व मानवण्यासारखी होती असे वाटत नाही. विशेषतः 'लिबिडो' आणि 'इड' या दोन गृहीतकांच्या संदर्भात त्याने मानवाच्या मूळ स्वभावाचे जे स्वरूप सांगितले आहे ते पाहता मानवी स्वातंत्र्याला त्यात फारसा वाव आहे असे वाटत नाही. माणसाचे प्रेयस आणि श्रेयस यांत शाश्वत असा उभा दावा आहे असे त्याने मानले होते. त्यामुळे दमनाखेरीज समाज आणि संस्कृती यांची निर्मिती आणि जोपासना असंभव आहे असे त्याचे प्रतिपादन आहे. हे आवश्यक आणि अनिवार्य असे दमन मानवी श्रमाच्या माध्यमातून घडून येत असल्याने जीवनात श्रमाला, कष्टांना अत्यंत महत्त्वाचे असे स्थान आहे. कारण श्रमनिरपेक्ष जीवन

म्हणजे दमनरहित जीवन व दमनरहित जीवन म्हणजे संस्कृतिविहीन अवस्था असे फ्रायडच्या विचाराचे तर्कशास्त्र आहे. आजच्या वैज्ञानिक प्रगतीने या संपूर्ण विचारासमोर एक प्रचंड प्रश्नचिन्ह उभे केले आहे. श्रमनिरपेक्ष जीवनाची एक अभूतपूर्व अशी संभाव्यता आज दृष्टिपथात आली आहे. ही संभाव्यता जर व्यावहारिक झाली तर मानवी जीवन अनिवार्यपणे संस्कृतिहीन, अनैतिक आणि बेलगाम होईल काय ? मानवी प्रेयस आणि श्रेयस यांतील विरोधाचा लोप असंभव आहे काय ? हर्बर्ट मार्क्यूज या विख्यात तत्त्वज्ञाने आपल्या लिखाणातून या प्रश्नांची सखोल चर्चा केली आहे व सामाजिक जीवनाच्या एका उच्चतर अवस्थेत वरील द्वंद्वांच्या निराकरणाची गरज आणि शक्यता या दोहोंचेही मार्मिक दिग्दर्शन केले आहे. तथापि मार्क्यूजची विचारसरणी सर्वांनाच मान्य होईल असे नाही. तेव्हा आपल्या दृष्टीने एवढाच निष्कर्ष महत्त्वाचा ठरतो, की मनोविश्लेषणशास्त्राची भूमिकाही मानवी स्वातंत्र्याचा प्रश्न सोडवू शकत नाही आणि त्यातील द्वंद्वांचे निराकरणही करू शकत नाही.

नव्या मनूची गरज

आपल्या विवेचनात मार्क्यूजने जो एक अत्यंत महत्त्वाचा मुद्दा मांडला आहे तो हा, की आजच्या तंत्रदृष्टया विकसित अशा समाजव्यवस्थेत एका बाजूला विपुलता आणि दुसऱ्या बाजूला श्रममुक्त जीवन या दोन्ही गोष्टी संभवनीयतेच्या कक्षेत आल्या असल्याने आपण एका मन्वतराच्या उंबरठ्यावरच जणू उभे आहोत. या अवस्थेचे अर्थपूर्ण स्वागत करण्यासाठी एका नव्या आणि अपूर्व अशा मानवविज्ञानाचीच खरी तर गरज आहे. मानवाला परिचित असणाऱ्या त्याच्या आजपर्यन्तच्या गरजांहून सर्वथैव वेगळ्या अशा मानसिक आणि 'जैविक' गरजांची या पलीकडच्या अवस्थेत निर्मिती होणे आवश्यक आहे. आजपर्यन्तचा समाज आजपर्यन्तच्या मानवी गरजांच्या पोटी आकारला गेला आणि त्याला स्थिरता मिळाली. आजपर्यन्त ज्याला खरेखुरे मूलगामी परिवर्तन म्हणता येईल तेही प्रत्यक्षात कधी उतरले नाही, याचे कारण माणसाच्या गरजांचे स्वरूप पूर्वापार जे होते तेच कायम राहिले. त्यामुळे तथाकथित क्रान्त्युत्तर समाजातही जुन्याच शोषणाची आणि दमनाची पुनरावृत्ती घडून आलेली आपण पाहतो. या पलीकडे असे होण्याची गरज नाही. कारण आजच्या तांत्रिक प्रगतीने अखिल उत्पादनाच्या प्रक्रियेत जे परिवर्तन घडवून आणले आहे, ते केवळ परिमाणात्मक नसून गुणात्मक आहे. इतिहासाने जणू एक छलांग मारली आहे आणि म्हणून या नव्या समाजासाठी ज्याच्या मानसिक व जैविक गरजाही पूर्णपणे भिन्न आहेत अशा नव्या मनूची गरज आहे.

माणसाच्या गरजांमध्येच परिवर्तन व्हावे लागेल आणि होईल ही जी मार्क्यूजची अपेक्षा आहे, ती महत्त्वाची आहे. अशी अपेक्षा बाळगण्याचे दोन अर्थ होतात. एक तर माणूस आज जसा आहे तसाच तो नेहमीसाठी राहणार आहे ही प्रत्यक्षार्थवादी भूमिका आणि काहीशी अशाच स्वरूपाची समाजवादी विचाराची चौकट या दोन्ही भूमिकांना मार्क्यूजने अग्राह्य मानले आहे. समाजवादाचा–अगदी मार्क्सचा सुद्धा–माणसाकडे बघण्याचा जो दृष्टिकोन आहे, तो पुरेसा मूलगामी नाही असेच म्हणणे भाग आहे व म्हणूनच मानवी जीवनातील आंतर्विरोध पूर्णांशाने नाहीसे होतील अशी निःसंदिग्ध भूमिका त्या विचारसरणीने स्वीकारलेली नाही : निदान निरपवादपणे स्वीकारलेली नाही असे तर निश्चितच म्हणता येईल. मार्क्यूजच्या विचारातील दुसरे महत्त्वाचे सूत्र म्हणजे माणसाच्या स्वभावाचे मूलभूत ऐतिहासिक स्वरूप. उत्पादनाची साधने, संबंध आणि परिस्थिती यांच्यानुसार माणसाचा स्वभाव बदलतो असे मानल्यामुळे ज्या नव्या गरजांचा नवा मनू त्याला हवा आहे तो निर्माण होण्याची प्रत्यक्ष ऐतिहासिक शक्यता आज निर्माण झाली आहे असे मार्क्यूज मांडू शकला हे तर स्पष्टच आहे. परंतु ही भूमिका पुन्हा संस्कारवादीच नाही का ठरत ? आणि संस्कारवादी विचारसरणीवरील मागील सर्व आक्षेप याही ठिकाणी लागू नाही का होणार ? मानवी स्वभाव बदलतो व सामाजिक उत्क्रांतीच्या सोबत तो बदललेला आहे हे मान्य करूनही तो अखंड परिवर्तनीय आहे अगर तो कसाही बदलून माणूस सुखी व मुक्त राहू शकेल असे म्हणणे मनाला पटत नाही व ते मनोविश्लेषणशास्त्रदृष्टया खरेही नाही. म्हणून नव्या गरजा असणारा नवा मनू निर्माण होण्याची आवश्यकता आहे हे मार्क्यूजचे

अनुक्रमणिका

मत मान्य करूनही ज्या माणसाच्या ठिकाणी गरजा निर्माण होणे आवश्यक आहे त्याच्या मूळ स्वभावाच्या काही प्रवृत्ती आहेत, काही विशिष्ठ कल आहे, त्याच्या स्वभावधर्माची एक विशिष्ट अभिमुखता आहे. हे गृहीत धरणे आवश्यक आहे. ही अभिमुखता फार तरल, सूक्ष्म व दुर्बलही असेल. विरुद्ध प्रवृत्तींच्या आक्रमणाने ती झाकोळलीही जात असेल, काही काळाकरिता कमालीची क्षीण झाल्यासारखीही दिसत असेल. परंतु ती पूर्णपणे कधीच नष्ट होत नाही. इतकेच नव्हे, तर अत्यंत प्रतिकूल अवस्थेत सुद्धा प्रकटीकरणाच्या वेगवेगळ्या माध्यमांतून आपला 'नकार' या प्रवृत्ती व्यक्त करीत असतात. 'दुभंगलेले व्यक्तित्व' किंवा काही इतर मनोविकृती (न्यूरॉसिस) म्हणजे या 'नकारा'-चाच किंवा या मानसिक बंडाचाच एक अगदी टोकाचा, आत्यंतिक असा प्रकार आहे असेही म्हणता येईल. एरिक फ्रॉमने अशा स्वरूपाचा विचार मांडला आहे व तो मनाला पुष्कळसा पटणारा आहे.

मूळ स्वभावाविषयीची धारणा

माणसाचा मूळ स्वभाव अमुक एका विशिष्ट स्वरूपाचा आहे अशा पद्धतीचा विचार अनेकदा मांडण्यात आला आहे. वस्तुतः सामाजिक परिवर्तनाचा एखादा सिद्धान्त ज्यावेळी समग्र परिवर्तनाचा विचार मांडतो, त्यावेळी माणसाच्या मूळ स्वभावाविषयीची कोणती ना कोणती धारणा त्या सिद्धांताला आधारभूत असावीच लागते. त्या आधारावरच परिवर्तनाची इष्टानिष्टता ठरविली जाते. मार्क्सने सुद्धा साऱ्या मानवजातीला सदासर्वकाळ सामान्य असणारा असा माणसाचा एक प्रकृतिजन्य स्वभाव असतो असे गृहीत धरले होते. सामाजिक स्थित्यंतरांमधून हा मूळ स्वभाव कधी अस्पष्ट आणि धूसर झालेला दिसतोही, कधीकधी तर अगदीच अपूर्व अशा गरजा माणसाच्या ठिकाणी निर्माण झाल्यासारखे सुद्धा वाटते. तरीपण संस्कार कोणता याचा विवेक केल्यानंतरच माणसाच्या निरपेक्ष गरजा (ज्या त्याच्या मूळ स्वभावाशी संबंधित असतात) कोणत्या व सापेक्ष गरजा (विशिष्ट आर्थिक संबंधातून निर्माण झालेल्या) कोणत्या हे ठरविणे शक्य होते. त्यासाठी 'मूळ स्वभावाची कल्पना' गृहीत धरणे अनिवार्य ठरते. मार्क्सच्या पूर्वी आणि नंतरही माणसाच्या मूळ स्वभावाविषयी काही एक भूमिका गृहीत धरून अनेक विचारवंतांनी माणसाची व्याख्या केलेली दिसून येते. 'बुद्धि असणारा प्राणी', 'विवेकशील प्राणी', 'नकार देणारा प्राणी' अशा अनेक व्याख्या या संदर्भात सांगता येतील. या साऱ्या व्याख्या जमेस धरून आपल्याला अखेरीस असेच म्हणणे भाग आहे, की या व्याख्यांतून व्यक्त झालेले सारे गुणधर्म मानवी स्वभावाचे गुणधर्म असूनही त्यातून माणूस पूर्णपणे व्यक्त होत नाही. याहूनही अधिक काहीतरी माणसात आहे व केवळ वेगवेगळ्या व्याख्या करून माणूस पूर्णांशाने परिभाषाबद्ध करता येईल असे समजणे भोळसटपणाचे आहे.

माणसाच्या या अव्याख्येयतेमध्येच त्याच्या प्रकृतिधर्माविषयी महत्त्वपूर्ण संकेत प्राप्त होऊ शकतो असे कुणी म्हणेल व ते बरेचसे खरेही आहे. तथापि, माणसाच्या मूळ स्वभावाविषयीच्या या वर्णनांच्या अगर व्याख्यांच्या बुडाशी माणसाचे जीवन वास्तव (एक्झिस्टेंशियल रियालिटी) आहे, हे आपण विसरू शकत नाही आणि हे जीवन वास्तव म्हणजे मानवी जीवनाचे 'उभयचर' (ॲम्फिबियन) असे स्वरूप. 'फॉर इटसेल्फ' आणि 'इन इटसेल्फ' या दोन अवस्थांमधील तणावपूर्ण संबंधाचे जे विवेचन आपल्याला सार्त्रच्या विचारात आढळते, त्याच्याही तळाशी मानवाची ही उभयचर अशी अवस्थाच आहे. मनुष्येतर प्राण्यांच्या जीवनात त्यावरील सहज प्रवृत्तीच्या नियंत्रणामुळे एक प्रकारची स्थिरता आणि सुरक्षितता असते. माणसाला एकीकडे त्याची ओढ असते; परंतु त्याच्यासाठी ते सर्वस्वी अशक्य असते. त्याचे जीवन सहजप्रवृत्तीच्या नियंत्रणापासून जवळजवळ मुक्त असते. इतकेच नव्हे तर प्राण्यांच्या स्तरावर आढळून न येणारा एक गुणधर्म माणसाच्या ठिकाणी उत्क्रांतीच्या इतिहासात सर्वप्रथम दृष्टिगोचर होतो व तो म्हणजे माणसाचे आत्मभान. मनुष्येतर प्राण्यांना भान असते, परंतु भावाचे भान अगर आत्मभान माणसाच्या पातळीवरच उद्भूत होते. हे आत्मभान म्हणजेच मानवी स्वातंत्र्याचे उगमस्थान. माणसाच्या साऱ्या मुक्तीच्या आकांक्षेची बीजे त्याच्या या आत्मभानातच सामावलेली आहेत. परंतु याच आत्मभावाने माणसाला बाह्य सृष्टीपासून जणू कायमचे विभक्त करून टाकले आहे.

त्यामुळे त्याला मनुष्येतर प्राण्यांच्या स्तरावरील स्थिरतेपासून आणि सुरक्षिततेपासूनही एकप्रकारे वंचित व्हावे लागले आहे आणि एका अस्थिर, असुरक्षित, परंतु मुक्त आणि स्वतंत्र, अशा जीवनाचा स्वीकार करावा लागला आहे. ही अवस्था म्हणजे माणसाची अनिवार्य अशी नियती ठरली. आता या अवस्थेतील ताण तर स्पष्टच आहे. एका बाजूला स्थिरता आणि सुरक्षितता यांची ओढ आहे तर दुसरीकडे साऱ्या संदर्भापासून स्वतःला वेगळे कल्पिणारे आत्मभान आणि त्यातून निर्माण होणारी स्वातंत्र्याची आणि निराधारतेची जाणीव आहे! यालाच सार्त्रने 'अँग्स्ट' म्हटलेले आहे. स्वातंत्र्य आणि सुरक्षितता यांसारख्या सामाजिक-राजकीय पातळीवरील ज्या आंतर्विरोधांचा मागे उल्लेख करण्यात आला आहे, त्यांचे मूळ मानवाच्या या जीवनवास्तवाच्या द्वंद्वात्मतेत आहे. ही द्वंद्वात्मता माणसाची अटळ नियती आहे असे समजून जीवन जगणे अगदी अपवादात्मक व्यक्तींच्या बाबतीत शक्य असले, तरी सर्वसामान्य माणसाला ते अशक्य असते व तो आपापल्या परीने त्यातून सुटण्याचा मार्ग शोधीत असतो. आपल्या अस्तित्वाने निर्माण केलेले हे आव्हान प्रत्येक व्यक्ती आपल्या पद्धतीने स्वीकारीतच असते. सुरक्षिततेची आपली गरज भागविण्यासाठी कधी कुणी धर्मांचा, अंधश्रद्धांचा, राजकीय सिद्धांतांचा, गुरूंचा, फार काय, स्टालिन किंवा हिटलर यांच्यासारख्या एखाद्या अधिकारवादी व्यक्तीच्या अनुयायीत्वाचा सुद्धा आश्रय शोधताना दिसेल, तर कधी कुणी एखाद्या शिस्तप्रिय संघटनेत वा पक्षात दाखल होऊन सुरक्षिततेची मानसिक गरज पूर्ण करील. ही गरज भागविण्याच्या माणसाच्या पद्धती जोपर्यन्त समाजमान्यतेच्या चौकटीत असतात, तोपर्यन्त त्यांच्याकडे आपले लक्षही जात नाही. आणि त्यांच्यामार्फत माणसाची एक महत्त्वाची गरज भागविली जात आहे असेही आपल्या कधी मनात येत नाही. परंतु ज्यावेळी समाजमान्यतेच्या चौकटीचे उल्लंघन होते, त्यावेळी एक मनोविकृती म्हणून त्या मनोव्यापाराची आपण दखल घेतो. या ठिकाणी ज्या एका महत्त्वाच्या वस्तुस्थितीकडे दुर्लक्ष होता कामा नये ती ही, की जरी या विविध पळवाटांच्या मार्फत व्यक्तीची एक मुख्य मानसिक गरज भागविली जात असली, तरी त्यासाठी त्या व्यक्तीला आपल्या स्वातंत्र्याची किंमत चुकवावी लागते. मनाच्या, विचाराच्या, भावनांच्या पातळीवर कुठली ना कुठली घट्ट बंदिश स्वीकारल्याखेरीज सुरक्षिततेची गरज भागविली जात नाही. म्हणजे पुन्हा पहिल्या चौकोनात आल्यासारखेच झाले, नाही का? कसले तरी अगर कुठल्या तरी पातळीवरील पारतंत्र्य स्वीकारल्याखेरीज जर माणूस स्वातंत्र्याचे जीवन जगूच शकत नसेल, तर या द्वैताला अंतच नाही असेच म्हणावे लागेल. परंतु वस्तुस्थिती इतकी निराशाजनक नाही. ज्या पलायनरूप मनोव्यापारांचा आपण आतापर्यंन्त विचार केला त्यांच्या द्वारे व्यक्ती अखेरीस काय करीत असते? तर ती स्वतःला कशाशी तरी जोडीत असते, बांधीत असते, संलग्न करीत असते असेच म्हणावे लागेल. माणसाची स्वतःला जोडण्याची, संबंध निर्माण करण्याची, नाते निर्मिण्याची ही जी आकांक्षा आहे, त्यातच वरील द्वंद्वाचेही निराकरण आहे. संलग्नतेची ही आकांक्षा माणसाचा मूलभूत स्वभावधर्म आहे, ती त्याच्या मूळ प्रवृत्तीची अभिमुखता आहे. याच अभिमुखतेला किंवा आकांक्षा 'प्रेम' या शब्दानेही सूचित करता येईल. मात्र ही संलग्नता प्रतिगमनात्मक (रिग्रेसिव्ह) असणार नाही, याची काळजी घ्यावी लागेल. आपल्या रोजच्या व्यवहारात आपण प्रेम हा शब्द फारच संकुचित अर्थाने वापरीत असतो. त्यात वैयक्तिकता आणि वैषयिकता यांचा वास असतो. दुसऱ्यावर ताबा किंवा कबजा मिळविण्याचा अर्थही त्या संकल्पनेमध्ये अनेकदा शिरल्याचे दिसून येते. प्रेमाच्या संकल्पनेला मर्यादित बाधित आणि संकुचित करणाऱ्या या सर्व अर्थांपासून ती संकल्पना मुक्त होण्याची नितांत आवश्यकता आहे. समाज-जीवनाच्या संघटनेचे एक तत्त्व या नात्याने प्रेम या संकल्पनेचा जर स्वीकार झाला, तर एका उच्चतर पातळीवरच्या संवादी जीवनाची आपण कल्पना करू शकतो. या पातळीवर माणूस माणसाशी जोडला तर जाईलच; पण या संलग्नतेच्या प्रक्रियेत मानवी स्वातंत्र्याचा संकोच करण्याची गरज उरणार नाही. त्याउलट, संलग्नतेचा विकास हाच त्याच्या स्वातंत्र्याचाही विकास ठरेल. ज्या द्वंद्वांचा आपण

अनुक्रमणिका

वर विचार केला त्या सर्वांचा या पातळीवर परिहार होईल आणि एक नवी एकरसता सामाजिक जीवनात निर्माण होईल. ही प्रक्रिया केवळ माणूस आणि माणूस यांच्या पुरतीच मर्यादित राहण्याचीही गरज नाही. बाह्य सृष्टी आणि मनुष्येतर प्राणी यांच्याशीही माणूस एका अपूर्व नात्याने जोडला जाऊ शकेल. व्यक्तीच्या जाणिवा, तिच्या संवेदना, तिचे ज्ञान आणि निरपेक्ष प्रेमाची तिची शक्ती यांचा विकास एका नव्या समाजरचनेला जन्म देऊ शकेल. व्यक्तीमधील या प्रवृत्तींचा विकास म्हणजे केवळ सदिच्छाचिंतन अगर पारंपरिक आध्यात्मिक भ्रामकता नव्हे. तो विकास म्हणजे माणसाच्या प्राकृतिक प्रवृत्तींचा, स्वभावधर्माचा किंवा अभिमुखतेचा विकास आहे. त्यातूनच समाजपरिवर्तनाची निश्चित दिशा प्राप्त होऊ शकेल. मानवी जीवनातील तथाकथित द्वंद्वांचा परिहार करण्याचा मार्ग सापडेल आणि मानवी इतिहासात पहिल्यांदा खऱ्याखुऱ्या स्वातंत्र्याची पहाट उगवेल.





ग्रंथ-परीक्षण

महाराष्ट्रातील बुद्धधम्माचा इतिहास – श्री. एम्. एस्. मोरे; त्रिरत्न ग्रंथमाला, येरवडा, पुणे– ६; १९८१; पृ. १५२ ; किं. १५ रुपये

अस्पृश्यांनी बुद्धधम्माचा स्वीकार करून 'इज्जत' मिळवली आणि त्यामुळेच त्यांच्यांत अस्मितेची जाणीव झाली. गुलामाला गुलामगिरीची जाणीव करून दिल्यामुळे तो चवताळून उठला. माणुसकीची जाणीव झाल्यामुळे, तो कमालीच्या वेगाने स्वतःचा विकास करू लागला. व्यक्तिविकासाच्या किंवा समाज-विकासाच्या आड येईल अशी एकही गोष्ट बुद्धधम्मात नाही. व्यक्तीने प्रयत्न केला, तर ती स्वतः बुद्धत्वापर्यंन्त आपला विकास करू शकते, अशा तऱ्हेचे प्रोत्साहन बुद्धधम्मात दिले जाते. परिपूर्णतेच्या दिशेला नेणाऱ्या अशा शिकवणीतूनच महाराष्ट्रात कार्ला–कान्हेरी, आणि अजंठा-वेरूळ-सारखे जगाला थक्क करणारे वास्तुशिल्प निर्माण झाले. ह्या शिकवणीतून निर्माण झालेल्या संस्कृतीचा वारसा तसा पृथ्वीच्या दोन्ही गोलार्धांत आहे; परंतु ज्या महाराष्ट्रात डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी 'धर्मचक्र प्रवर्तन' करून खाटमांडू येथे 'भारत बौद्धमय करीन' अशी घोषणा केली त्या महाराष्ट्रात बौद्धधर्माचा शिरकाव कसा झाला, कोणकोणत्या राजांनी त्याला राजाश्रय दिला, तत्कालीन व्यापारी बांधवांनी त्याला कसे कवटाळले, बौद्धधर्माच्या महतीमुळे दगडी पहाडसुद्धा कसे पाझरले, अजंठा-वेरूळ येथली शिल्पे कशी निर्माण झाली याचा संदर्भासहित इतिहास श्री. मानसिंग शंकरराव मोरे यांनी 'महाराष्ट्रातील बुद्धधम्माचा इतिहास' हा महत्त्वपूर्ण ग्रंथ लिहून दिला आहे.

ग्रंथाचा विषयप्रवेश करताना, महाराष्ट्राचा इतिहास इ. स. १३०० पर्यन्त लिहून त्यांनी मार्मिकता दाखविली आहे. 'महाराष्ट्र' शब्दाची उत्पत्ती कशी झाली हे त्यांनी शिलालेख, आडनावे, राजेरजवाडे, त्यांची गोत्रे आदींच्या साहाय्याने सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. एके काळी घारापुरी हे राजधानीचे ठिकाण होते याची माहिती श्री. मोरे ह्या ग्रंथात देतात.

बौद्धधर्म हा शास्त्रशुद्ध पायावर उभा असलेला धर्म आहे हे सांगताना श्री. मोरे बुद्धधम्म आणि संघ या प्रकरणात लिहितात– "या धर्मात कार्यकारण-भाव आहे. प्रत्येक गोष्टींचा उदय अनेक कारणांनी होत असतो. वस्तुवस्तूंमधील परस्परसंबंध हे सर्व कार्यकारणभावाचे मूल स्वरूप होय. कोणतीही वस्तू स्वयंसिद्ध नसते, तिचे अस्तित्व संबंधजन्य असते."

महाराष्ट्रात बुद्धधम्माचा प्रवेश–धम्मप्रचारक भिक्खूंमुळे आणि व्यापाऱ्यांमुळे–गौतमबुद्ध हयात असतानाच, झाला होता. विदर्भ, तसेच महाराष्ट्राच्या अन्य भागांत इ. स. पूर्व चौथ्या किंवा पाचव्या शतकात बुद्धधम्माचा प्रसार फार मोठ्या प्रमाणावर झाला होता. बर्नाफच्या मताप्रमाणे सोपारा हे एक मोठे व्यापारी केंद्र होते. तसेच हे मौर्यांच्या राजधानीचे शहर होते. सम्राट अशोकाच्या धर्माज्ञेच्या आठव्या आणि नवव्या धर्माज्ञेचे भग्न अवस्थेतील शिलाखंड येथे सापडलेले आहेत. तसेच अनेक जातक-कथा महाराष्ट्राच्या पार्श्वभूमीवर लिहिल्या गेल्या आहेत. इ. स. १८८२ साली सोपाऱ्याला स्तूपाचे उत्खनन केले, तेव्हा पंडित भगवानलाल यांना सापडलेल्या नाण्यावरून ते गौतमीपुत्र सातकर्णी दुसरा (इ. स. १६०), ह्या सातकर्णी सातवाहन सम्राटाचे आहे, हे सिद्ध झाले.

मौर्य आणि नंतर सातवाहनांच्या काळात राज-कीय स्थिरता, सामाजिक समता, व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि व्यक्तिविकास ह्यांना भरपूर वाव असल्यामुळे तो काळ महाराष्ट्रात भरभराटीचा होता. याबद्दल जातक कथांतून तसेच ग्रीक, इजिप्त, रोम इत्यादी देशांतील, तत्कालीन ग्रंथांतून माहिती मिळते. त्या काळी विकसित असा नांगर बौद्धांनी प्रथम महाराष्ट्रात जुन्नर–देहू प्रदेशात उपयोगात आणला, हा इतिहासही मोरे ह्यांनी सांगितला आहे. महाराष्ट्रात साधारणपणे साठ ठिकाणी एक हजारांहून अधिक बौद्ध लेणी आहेत. कार्ला लेणी ज्या डोंगरावर आहेत,

अनुक्रमणिका

त्या डोंगराला 'वेलूरक' असे पूर्वी नाव होते. नाशिकची लेणी ही भद्रायनीयांच्या संघाला अर्पण केली आहेत. भिक्खूंमध्ये समभाव होता. निरनिराळ्या पंथांचे भिक्खू एकाच विहारात वास्तव्य करीत असत. मौर्यांच्या काळापासून इ. स. ३०० पर्यंत धर्माशी प्रत्यक्ष संबंध असलेल्या ज्या गोष्टी पुराणवस्तुसंशोधनात सापडलेल्या आहेत, त्यांतील बहुसंख्य बुद्धधम्माशी संबधित आहेत. अनेक व्यापारी वैयक्तिक रीत्या आणि व्यापारी संघ करून सामुदायिक रीत्या अहमहमिकेने बुद्ध संघाला देणग्या देण्यासाठी पुढे येत होते. त्या काळी महाराष्ट्र बुद्धधम्मव्याप्त होता.

बौद्ध लेण्यांतील शिल्पांवरून महाराष्ट्रात महायान पंथाचा शिरकाव कसा झाला ह्या संबंधी माहिती मिळते. महाराष्ट्रात सापडणाऱ्या भगवान बुद्धाच्या मूर्ती साधारणपणे सात मुद्रांत असतात— पद्मासन, धम्मचक्र प्रवर्तन, भूमिस्पर्श, ध्यान, अभय, पिण्डूपात, परिनिर्वाण.

कार्यकारणभावाप्रमाणे बौद्धधम्माचा जसा उदय झाला, तसा ऱ्हास होणेही अपरिहार्य होते. राजकीय छळामुळे बरेच बौद्ध हिन्दुधर्माकडे वळले. जे कट्टर बौद्ध शेवटपर्यंत वळले नाहीत, त्यांच्यावर सामाजिक बहिष्कार टाकला गेला.

पंढरपूरचे विठ्ठल मंदिर बौद्ध असल्याची साक्ष जॉन विल्सन आपल्या 'मेम्वार्स ऑफ मि केव्हस् टेंपल' या ग्रंथात काढतात. संत एकनाथ बुद्धाला विठ्ठल मानतात. मंदिराच्या सभामंडपात दगडी खांबावर ध्यानस्थ बुद्धाच्या कोरीव मूर्ती आढळतात (धम्मपद —अनंत रामचंद्र कुलकर्णी). पंढरपूरची यात्रा आषाढी पौर्णिमेला भरते. बुद्धधम्मात आषाढी पौर्णिमेला जास्त महत्त्व आहे. तसेच सम्राट अशोकाने ज्या दिवशी तलवार म्यान केली, तो दिवस म्हणजेच अशोक विजयादशमीचा दिवस होय. विठ्ठल पितांबरधारी आहे, म्हणजे पिवळे वस्त्र धारण करणारा आहे. बौद्ध भिक्खूंसाठी आणि स्वतःसाठी पिवळे वस्त्र धारण करण्याचा नियम बौद्धांनीही केला होता.

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांना, १९०७ साली श्री. केळुस्करांनी लिहिलेले 'भगवान बुद्धाचे चरित्र' बक्षिस देण्यात आले होते. या चरित्राचा मोठा परिणाम बाबासाहेबांच्या मनावर झाला. यातूनच १९३५ साली येवला येथे 'धार्मिक समता ज्या धर्मात असेल तो धर्म स्वीकारावा' असा ठराव त्यांनी संमत केला. दादरला हिन्दुकॉलनीतील आपल्या बंगल्याचे नाव त्यांनी 'राजगृह' ठेवले. १९४७ साली सिद्धार्थ कॉलेज सुरू झाले. ह्या कॉलेजच्या इमारतींची नावे बुद्धभवन, आनंदभुवन आणि सुखदभवन अशी ठेवण्यात त्यांनी औचित्य दाखविले आहे. ह्यांसारख्या उदाहरणांमुळे बुद्धधम्म बाबासाहेबांच्या मनात ठसून बसला होता हे ह्यावरून सिद्ध होते. आणि त्याची प्रचीती १४ ऑक्टोबर १९५६ ला आली. बाबासाहेबांनी स्वतः बुद्धधम्म स्वीकारून आपल्या लाखो बांधवांना ती दिली आणि येथूनच नवजागृती सुरू झाली.

ग्रंथाचा समारोप करताना ग्रंथकर्त्याने महाराष्ट्रातील बौद्ध लेण्यांचे महत्त्वपूर्ण विवेचन केलेले आहे. ह्या ग्रंथाचे प्रयोजन जिज्ञासू वाचक, अभ्यासक, संशोधक ह्यांसाठी आहे आणि त्यांच्या मनांत हा ग्रंथ, महाराष्ट्रातील बुद्धधम्माच्या इतिहासाबद्दल कुतूहल निर्माण करील, असा विश्वास वाटतो. अनेक अडचणींना तोंड देत, अभ्यासू आणि संशोधनवृत्ती जोपासून श्री. मोरे ह्यांनी हा ग्रंथ लिहिल्याबद्दल ते अभिनंदनास पात्र आहेत.

— अरविन्द सोनावले

अनुक्रमणिका

वाचकांचा पत्रव्यवहार

मा. संपादक, नवभारत यांस–

स. न. वि. वि.

ऑक्टोबर ८२ च्या 'नवभारत'च्या अंकातील श्री. व. त्रि. चिपळोणकरांचा लेख उद्बोधक वाटला. तो लेख वाचल्यावर गेले काही दिवस जाणवत असलेला विचार नमूद करावासा वाटतो. हा विचार श्री. चिपळोणकरांच्या लेखालाच पूरक आहे.

आधुनिक संदर्भात आपण बुद्धिवाद आणि विवेकवाद यांच्यांत फरक केला पाहिजे. बुद्धिवाद ही विज्ञाननिष्ठ, तर्कशास्त्राचा पाठपुरावा करणारी आणि स्पष्टपणे धर्मविरोधी व नास्तिक भूमिका आहे. असे म्हणता येईल, की बर्ट्रंड रसेल हा आपल्या शतकातील या भूमिकेचा सर्वपरिचित असा प्रतिनिधी आहे.

'विवेकवाद' ही भूमिका भिन्न आहे. ही विज्ञानपूरक असली तरी, सर्वस्वी धर्मविरोधी नाही आणि आस्तिक आहे. कार्ल मार्क्स हा या भूमिकेचा महत्त्वाचा प्रतिनिधी मानता येईल. कार्ल युंगचेही नाव घेता येईल.

हे विभाजन स्थूल स्वरूपाचे आहे. आणि त्याची तपशीलवार चर्चा करावी लागेल. अर्थांच्या अनेक छटा स्पष्ट कराव्या लागतील, त्यांचे 'निकष' घासूनपुसून पाहावे लागतील. पण कसेही असले, तरी हे स्पष्ट विभाजन मात्र आपल्याकडे आवश्यक ठरेल. याचे आणखीही एक कारण आहे. आपल्याकडे आपण 'बुद्धिवाद' म्हणून जी भूमिका वर्णन करतो, ती पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानातील एम्पिरिसिझम, व मटिरिअलिझम यांच्याशी जुळणारी असते. परंतु पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानात मात्र 'रॅशनॅलिझम' म्हटले, की वेगळेच चित्र डोळ्यांसमोर उभे राहात असते. ते वेगळेपण आपणाला 'विवेकवाद' या संज्ञेतून पकडता येईल.

'विवेकवाद' हा बुद्धिप्रामाण्य मानतो; परंतु मानवी व्यक्तिमत्त्वातील Irrational शक्तींचीही तो दखल घेतो. मानवी इतिहासातील घडामोडींचे आणि प्रक्रियांचे भान ठेवतो. आणि मानवी सारासार दृष्टीचा– Wisdom– चा पाठपुरावा व खुद्द विकास करतो. मानवी जीवन त्याला अर्थपूर्ण वाटते. असे वर्णन आपण या विवेकवादाचे करू शकू. विवेकवाद हा अर्थातच गूढवाद, जादुटोणा, बुवाबाजी, अंधरूढी, यांच्या विरोधात असतो हे सांगायला नको.

बुद्धिवाद आणि विवेकवाद या वैचारिक भूमिकांत भिन्नता असली, तरी त्या मानणारे एकमेकांचे शत्रू आहेत असे नव्हे. त्यांच्यांतही अर्थपूर्ण वैचारिक देवाण-घेवाण होऊ शकते. आणि तेही मिळून काही चांगली कामे पार पाडू शकतात. काही आघाड्यांवर ते एकत्रित येऊन लढा देऊ शकतील. लष्करी हुकूमशाही, भ्रष्टाचार, अंधश्रद्धा, सार्वजनिक अनास्था, कुठल्याही प्रकारचा अत्याग्रहीपणा (फॅनॅटिसिझम), सामाजिक अन्याय, सत्ता व संपत्ती यांची बेदरकार उपासना हे तरी त्यांचे शत्रू समानच आहेत ना?

थोडक्यात, आपल्याला वैचारिक सुस्पष्टतेसाठी बुद्धिवाद व विवेकवाद यांत फरक करावा लागेल आणि सामाजिक प्रगतीसाठी बुद्धिवादी आणि विवेकवादी यांचे सहकार्य अपेक्षित राहील.

–अनिरुद्ध कुलकर्णी

अनुक्रमणिका

सार-संकलन

सोव्हिएट अर्थव्यवस्थेत परिवर्तन ?

सोव्हिएट रशिया आणि त्याच्या प्रभावक्षेत्रातील पूर्व यूरोपमधील देश यांच्या अर्थव्यवस्थेची हालत फारशी समाधानकारक नाही. एक तर आर्थिक वाढीची गती अतिशय मंदावली आहे. दुसरी गोष्ट म्हणजे त्यांच्यावरील कर्जाचा बोजा खूपच वाढला आहे. १९७० साली हे कर्ज ७०० कोटी डॉलर्स एवढे होते. आज ते त्याच्या दसपट म्हणजे ७,००० कोटी डॉलर्स एवढे आहे. अन्नाचाही गंभीर तुटवडा आहे. परंतु कर्जाचा बोजा ध्यानात घेता कर्ज काढून ह्या अडचणीतून निसटण्याचा मार्ग जवळजवळ बंद झाला आहे. पोलंड आणि रुमेनिया हे देश दिवाळखोरीच्या कड्यावर उभे असल्यासारखे आहेत.

पोलंडचे निव्वळ उत्पादन (नेट प्रॉडक्ट) हे १९७१–७८ ह्या कालावधीत सरासरी ८ टक्क्यांनी दरवर्षी वाढत होते. १९७९–८१ ह्या अवधीत ते ८ टक्क्यांनी कमी झाले. सोव्हिएट युनियनची ही उत्पादनवाढ पहिल्या कालखंडात ६ टक्के होती. दुसऱ्या कालखंडात ती ३ टक्के एवढी खाली आली. इतर देशांची अवस्थाही साधारण अशीच आहे. आर्थिक वाढीचा वेग खाली आला तर त्याच्यावर सोव्हिएट युनियनचा ठरलेला इलाज म्हणजे अधिक भांडवलाची गुंतवणूक करणे आणि त्याची देखभाल करण्यासाठी अधिक नोकरशहांची नेमणूक करणे. पण ह्या इलाज फारसा परिणामकारक ठरत नाही असे अनुभवाने आढळून आले आहे. अगदी अलीकडेपर्यंत सोव्हिएट युनियनमध्ये दर वर्षी २० लक्ष नवीन कामगार उत्पादनाच्या कार्यात भरती होत असत. १९८० पासून ही संख्या सरासरी १० लाखापेक्षा कमी आली आहे. कामगारांच्या संख्येत होणारी वाढ कमी झाली तरी उत्पादनाची वाढ टिकवून धरण्याचा किंवा अधिक करण्याचा एकच मार्ग म्हणजे कामगारांची उत्पादकता वाढविणे हा होय. पण सोव्हिएट अर्थव्यवस्थेमध्ये केवळ भांडवली गुंतवणुकीत वाढ केल्याने उत्पादकतेत वाढ होत नाही असे अनुभवाने आढळून आले आहे.

१९३० मध्ये स्टालिनने जी अर्थव्यवस्था उभारली तिची वैशिष्टये अशी होती : १. उत्पादनाच्या सर्व साधनांचे राष्ट्रीयीकरण; २. सर्व शेतीचे सामुदायीकरण; बहुतेक जमीन जरी नावापुरती सहकारी मालकीची असली तरी प्रत्यक्षात तिच्यावर संपूर्ण सरकारी नियंत्रण होते ; ३. सर्व उत्पादनाचे तपशीलवार नियोजन करण्यात येत असे; ४. सरकारी आर्थिक योजनेची कार्यवाही प्रशासनाकडून होत असे; कच्ची सामग्री, तसेच यंत्रे, इमारती यांच्यासाठी लागणारे भांडवल यांचे वाटप प्रशासन करीत असे आणि कामगारांना मिळावयाच्या मजुरीचे नियंत्रण करून त्याद्वारे वेगवेगळ्या उद्योगधंद्यांत होणारा कामगारांचा पुरवठाही प्रशासन नियंत्रित करीत असे.

स्टालिनने उभारलेले हे अर्थव्यवस्थेचे मॉडेल १९४५ नंतर पूर्व युरोपातील देशांवर लादण्यात आले. त्याच्यात दोन भिन्न दिशांनी परिवर्तन होत असल्याची चिन्हे दिसू लागली आहेत. एक दिशा हंगेरीकडून चोखाळली जात आहे तर दुसरी पूर्व जर्मनीकडून. हंगेरिअन मॉडेल हे स्पर्धा, विकेंद्रीकरण, बाजारभावाला अनुसरणारे उत्पादनातील बदल ह्या 'भांडवलशाही' मार्गांवर आधारलेले आहे. पूर्व जर्मन मॉडेल हे अधिक समाजवादी आहे. ते तंत्रज्ञानातील प्रगती आणि आधुनिकीकरण यांच्यावर भर देते. त्याच्यातही विकेंद्रीकरणाला स्थान आहे; पण ते बाजारभावातील बदलांना प्रतिसाद देणारे विकेंद्रीकरण नाही, तर खालच्या पातळ्यांवरील अधिकाऱ्यांना अधिक निर्णयस्वातंत्र्य देणारे विकेंद्रीकरण आहे. बल्गेरिया आणि पोलंड हे सर्वसाधारणपणे हंगेरीचे अनुकरण करीत आहेत, तर सोव्हिएट युनियन, चेकोस्लोव्हाकिया आणि रुमेनिया हे पूर्व जर्मनीच्या पक्षाचे आहेत.

अनुक्रमणिका

हंगेरीने आपली 'नवी आर्थिक यंत्रणा' १९६८ पासून विकसित करायला सुरवात केली. ह्या आर्थिक यंत्रणेत मागणी आणि पुरवठा यांच्यावर अवलंबून असलेल्या बाजारभावावर भर देण्यात आला आणि कारखान्यांना उत्पादनाचा विस्तार-संकोच किंवा त्यात बदल करण्याचे निर्णयस्वातंत्र्य देण्यात आले. इतके, की कारखान्याला दिवाळे काढण्याचे स्वातंत्र्यही देण्यात आले. प्रचंड मक्तेदार उद्योगधंद्यांचे विघटन करून त्याच्यातून अनेक लहान किंवा मध्यम आकाराचे उद्योगधंदे निर्माण करण्यात आले. ह्यामुळे स्पर्धेला उत्तेजन मिळाले. कामगारांना त्यांच्या उत्पादकतेच्या प्रमाणात कमीअधिक मजुरी देण्याची प्रथा पाडण्यात आली. आयात होणाऱ्या मालावर लादण्यात येणारे कर आणि निर्यात होणारा माल परदेशात कमी किंमतीला विकता यावा म्हणून देण्यात येणारे अर्थसाहाय्य (सब्सिडी) यांचे प्रमाण कमी करण्यात आले. पश्चिमेकडून प्रगत तंत्रज्ञानाची आयात करण्यात आली. यासाठी पश्चिमी देश आणि हंगेरी यांनी संयुक्तपणे उद्योगधंदे स्थापन करावे आणि त्यांत पश्चिमी तंत्रज्ञान वापरावे याला मान्यता देण्यात आली. सामान्यपणे कम्युनिस्ट देशांत उद्योगधंद्यांच्या विस्तारावर भर देण्यात येतो आणि शेतीकडे तुलनेने दुर्लक्ष होते. पण आता हंगेरीत शेतीकडे आणि खाजगी शेतीकडेही बरेच लक्ष पुरविण्यात येत आहे.

पूर्व जर्मनीमध्ये बहुतेक उद्योगधंदे 'संयोगांत' (कॉम्बिनान्टे) संघटित करण्यात आले आहेत. प्रत्येक संयोगात २० ते ४० कारखाने असतात आणि सुमारे २५००० कामगार असतात. संयोगाला प्रशासनापासून बरेच निर्णयस्वातंत्र्य असते. ते परस्परांशी व्यापार आणि स्पर्धाही करू शकतात. त्यांची रचना जपानी व्यापारी महामंडळांच्या (बिझिनेस कॉर्पोरेशन्स) धर्तीवर करण्यात आली आहे. अर्थात पूर्व जर्मनीमधील संयोग हे पूर्णपणे सरकारी मालकीचे आहेत. पूर्व जर्मनीतील उद्योगधंदे अशा प्रकारे सरकारी मालकीचे असले, तरी खाजगी शेतकऱ्यांना उत्तेजन देण्याचे धोरण तेथे अवलंबिण्यात आले आहे.

चेकोस्लोव्हाकियात पूर्व जर्मन मॉडेलचे अनुकरण होत आहे. पूर्व जर्मन संयोगांच्या धर्तीवर तेथे 'उच्चतर उत्पादन मंडळे' संघटित करण्यात येत आहेत व खाजगी शेतकऱ्यांना उत्तेजन देण्यात येत आहे. शहरांत खाजगी दुकाने काढायलाही आता परवानगी मिळू लागली आहे. ह्या खाजगी विभागाचा समाजवादी अर्थव्यवस्थेवर पगडा बसणार नाही अशी दक्षता घेण्यात येईल असे आश्वासन अर्थात सरकारकडून देण्यात येत आहे.

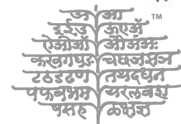
पोलंडमध्ये सॉलिडॅरिटीचा उदय होण्यापूर्वीपासूनही हंगेरीचे अनुकरण करून आर्थिक सुधारणा कराव्या असे घाटत होते. सध्या अर्थात वातावरण कुंद आहे आणि ते बदल घडवून आणायला काहीसे प्रतिकूल आहे. पण गेल्या ऑगस्टमध्ये पंतप्रधान ज. जारुझेल्स्की यांनी संसदेपुढे जे भाषण केले, त्याच्यात त्यांनी असे म्हटले होते की, "सरकार सातत्याने आर्थिक सुधारणा घडवून आणील... सुधारणा कितपत योग्य आहे ह्याचा निर्णय करण्याचे एकच मत आहे आणि ते म्हणजे त्याच्यापासून पदरात पडणारे प्रत्यक्ष फळ. सुधारणेपासून हटणे अशक्य आहे आणि आम्ही हटणार नाही."

पण लष्करी राजवटीमुळे दूरगामी बदल घडवून आणणे कठीण झाले आहे. मोठ्या उद्योगधंद्यांचा कारभार लष्करी अधिकाऱ्यांकडे देण्यात आला आहे. नुकसानीत येणारे कारखाने बंद करण्याला पूर्वी सरकारने मान्यता दिली होती; पण आता ह्या निर्णयाला स्थगिती देण्यात आली आहे. फायदेशीर नसलेल्या उद्योगधंद्यांना आता जीवदान देण्यात आले आहे.

तरीही कित्येक बदल घडून येत आहेत. ५० पर्यंत कामगारांना नोकरीवर ठेवणाऱ्या लहान खाजगी धंद्यांना परवानगी देण्यात येत आहे आणि असे परवाने मिळविण्यासाठी पोलिश उद्योजक, कारागीर व दुकानदार यांची झुंबड उडाली आहे. पोलंडची तीनचतुर्थांश शेती अजून खाजगी शेतकऱ्यांच्या हातांत आहे आणि ह्या शेतकऱ्यांना आता उत्तेजन देण्यात येत आहे. कमाल जमीनधारणेची मर्यादा आता १०० हेक्टरांपर्यंत, म्हणजे पूर्वीपेक्षा पाचपटीने वाढविण्यात आली आहे.

बल्गेरिया हे रशियाच्या सर्वांत जवळचे दोस्तराष्ट्र आहे. त्याने ह्या वर्षाच्या सुरवातीपासून 'नवीन आर्थिक यंत्रणे'ला प्रारंभ केला. फायदा

अनुक्रमणिका





आणि गुंतवणुकीपासून होणारा लाभ ह्या निकषांवर आता भर देण्यात येत आहे. कारखान्यांवर आता उत्पादन-लक्ष्ये वरून लादण्यात येत नाहीत. मजुरीची उत्पादकतेशी सांगड घालण्यात आली आहे आणि पदार्थांच्या किंमतीही अधिक लवचिक पद्धतीने ठरविण्यात येत आहेत. खाजगी शेती सुस्थितीत आहे आणि लहान खाजगी कारखानेही वाढत आहेत. परदेशी कंपन्यांशी करार करून संयुक्त उद्योग स्थापन करण्याला उत्तेजन देण्यात येत आहे.

स्टालिनवादाशी कडवेपणे निष्ठा बाळगून असलेला देश किंवा पक्ष म्हणजे रुमेनिया. तो आर्थिक सुधारणा करायला अनुकूल तर नाहीच; पण उलट सर्वच क्षेत्रांत, शेती धरून, आर्थिक निर्णयांचे केंद्रीकरण वाढविण्याचा त्याचा प्रयत्न आहे. तरीही आंतरराष्ट्रीय नाणेनिधीच्या दबावाखाली उत्पादित वस्तूंच्या किंमतीविषयी अधिक रास्त धोरण स्वीकारणे त्याला भाग पडत आहे. अन्नधान्याच्या किंमती वाढविण्यात आल्या आहेत आणि परकी हुंडणावळीचे अधिक वास्तव दर स्वीकारावे लागले आहेत.

पूर्व युरोपात होणाऱ्या आर्थिक सुधारणांविषयी सोव्हिएट युनियनचे धोरण अधिक उदार आणि कमी संशयी बनले आहे. १९६८ मध्ये चेकोस्लोव्हाकियात डुब्चेकने ज्या सुधारणा अमलात आणण्याचा प्रयत्न केला होता, त्या रशियाने रागारागाने चिरडून टाकल्या होत्या. आर्थिक निर्णय मागणी आणि पुरवठा यांच्या आधारे घेण्यात यावेत आणि उद्योगधंदे चालविण्यात कामगारांना सहभागी करून घेण्यात यावे ह्या सुधारणांवर रशियाचा विशेष कटाक्ष होता. पण त्याच वर्षी हंगेरीत जेनस कादारने ज्या सुधारणांना प्रारंभ केला, त्या काही बाबतीत ह्या वळणाच्या असूनही रशियाने त्यांना आक्षेप घेतला नाही. ह्याचे एक कारण असे होते, की कादारने त्यांची मांडणी करताना बरेच चातुर्य दाखविले होते. आर्थिक धोरण ठरविण्यात आणि त्याची अमलबजावणी करण्यात कम्युनिस्ट पक्षाचे नेतृत्व अबाधित राहील व हंगेरीचे परराष्ट्रीय धोरण नेहमीच रशियाच्या कलाने घेतले जाईल, ह्या गोष्टींवर त्याने भर दिला होता.

हंगेरीच्या नवीन आर्थिक धोरणाला जे यश मिळाले आहे, त्याची छाप रशियावर पडली आहे. गेल्या वर्षी सोव्हिएट पक्षाच्या झालेल्या अधिवेशनात ब्रेझनेव्ह यांनी त्याचा खास निर्देश करून त्याची स्तुती केली. शेतीच्या बाबतीत सोव्हिएट युनियनने हंगेरीचे अनुकरण करणे सुरू केले आहे. खाजगी जमिनीवर चालणाऱ्या शेतीला उत्तेजन देण्याचे धोरण त्याने अधिकृतपणे स्वीकारले आहे; पण ह्या बाबतीत सोव्हिएट पक्षात बराच अंतस्थ विरोध आहे. विरोधकांचे म्हणणे असे आहे, की अन्नाच्या तुटवड्यावरील खरा उपाय म्हणजे लहान खाजगी शेतकऱ्यांना उत्तेजन देणे हा नव्हे, तर सरकारी नियंत्रणाखाली असलेल्या प्रचंड कृषि-औद्योगिक उत्पादन-मंडळांची (अॅग्रो-इंडस्ट्रिअल कॉम्प्लेक्स) वाढ करणे हा आहे.

औद्योगिक धोरणात सुधारणा करण्यालाही असाच विरोध आढळून येतो. कामगारांना उत्पादनाच्या प्रमाणात मजुरी देण्याचे तत्त्व स्वीकारले व अधिक उत्पादन करणाऱ्याला अधिक मजुरी दिली तर अशा प्रलोभनामुळे उत्पादनात वाढ होते असे रशियात आढळून आले आहे; पण समतेच्या तत्त्वज्ञानाचे बाळकडू पाजण्यात आलेल्या कामगारांत ह्या प्रथेमुळे असंतोष निर्माण होतो. एकाच प्रकारचे काम करणाऱ्या सर्वांना समान वेतन दिले पाहिजे ह्या तत्त्वाला ते घट्टपणे चिकटून बसतात. हंगेरीमध्येही असाच अनुभव आला आहे पण हंगेरिअन अधिकारीवर्ग नवीन आर्थिक धोरण रेटीत आहे.

पूर्व युरोपमधील देशांवर कर्जाचा जो बोजा आहे, त्याची परतफेड करायची तर विकसित देशांना पसंत पडेल अशा दर्जाच्या वस्तूंची निर्यात त्या देशांना करावी लागेल. कुशल कामगारांना चांगल्या वेतनाचे प्रलोभन दाखविल्याशिवाय चांगल्या दर्जाचे उत्पादन वाढविणे अशक्य आहे. ह्या आर्थिक जरुरीमुळे कम्युनिस्ट देशांना भांडवलशाही पद्धतीशी तडजोड केल्यावाचून गत्यंतर नाही.

रशिया आणि चीन

रशिया आणि चीन यांच्यामधील भांडण सौम्य होईल अशी चिन्हे दिसू लागली आहेत. भांडण नाहीसे होईल आणि त्याच्या जागी एकोप्याची भावना येईल हे अर्थात दुरापास्त आहे.

अनुक्रमणिका

ही दोन साम्यवादी राष्ट्रे परत एकत्र येतील ही शक्यता नेहमीच गृहीत धरण्यात येत होती. कम्युनिस्ट विचारप्रणालीवर आणि कार्यक्रमावर निष्ठा ठेवणाऱ्या ह्या दोन राष्ट्रांनी एकमेकांशी का झगडत राहावे ? ह्याचा फायदा कोणाला होतो ? कम्युनिझमला विरोध करणाऱ्या पश्चिमेलाच ना ?

गेली अनेक वर्षे रशिया हे प्रश्न उपस्थित करीत होता; पण आपल्याला ते ऐकू आल्याचे चीनने कधी भासविले नाही. पण आता चीनचे बहिरेपण एकाएकी कमी झाल्यासारखे दिसत आहे.

ह्याची अनेक कारणे आहेत. सहा वर्षांपूर्वी माओचे निधन झाल्यावर चीनचा रशियाला जो विरोध होता त्याचे मूळचे जे धर्मयुद्धाचे स्वरूप होते ते नाहीसे झाले. कम्युनिस्ट सिद्धांतप्रणालीचा आणि कार्यक्रमाचा खरा अर्थ काय ह्या मुद्द्यावर माओ सोव्हिएट पाखंडयांशी झगडत होता. माओनंतर चिनी नेत्यांनीच सैद्धान्तिक भूमिका बदलली आणि चीन व रशिया यांच्यामधील भांडणाचे स्वरूप दोन शेजाऱ्यांमधील भांडण एवढेच उरले. शिवाय अमेरिकन साहाय्यामुळे जो भरघोस फायदा होईल अशी स्वप्ने चीन पाहत होता, तो काही आपल्या पदरात पडत नाही हा अनुभव चीनला आला. चीनने आपल्या परदेशी धोरणाची, जागतिक संदर्भात, पुनर्रचना करण्याचे ठरविले. तैवानला शस्त्रसामग्री पुरविण्याच्या प्रश्नावरून अमेरिकेला त्याने बरेच सतावले. मॉस्को व पेकिंग येथे अनेक रशियनांशी–अर्थशास्त्रज्ञ, खेळाडू, चीनचे अभ्यासक–संबंध जुळवायला सुरवात केली. तिसऱ्या जगातील देशांशी–त्यांतील अतिरेकी डाव्या चळवळीशी नव्हे तर त्यांच्या सरकारांशी–मैत्री स्थापन करून तिसऱ्या जगाचे नेतृत्व संपादन करण्याचा प्रयत्न सुरू केला.

ह्या धोरणाचा एक परिणाम असा झाला, की अमेरिका व चीन यांच्यामधील संबंध काहीसे दुरावले. दुसरा परिणाम असा, की रशियाशी मर्यादित समझौता प्रस्थापित करण्याच्या आड येणारे काही अडसर दूर झाले.

रशिया व चीन यांच्यांत मतभेदाचे मुद्दे खूप आहेत– अफगाणिस्तान, कांपुचिया, व्हिएतनाम, ४५०० मैल लांब सरहद्द इत्यादी. जेव्हा ब्रेझ्नेव्ह यांनी २७ सप्टेंबरला परस्परांविषयीचा आदरभाव आणि उभयतांचा लाभ ह्या अधिष्ठानावर परस्परसंबंधात सावकाश सुधारणा करण्याचे आवाहन चीनला केले, तेव्हा चीनने ह्या समस्यांची यादी रशियाला सादर केली. विशेषत: अफगाणिस्तान आणि चीनची सरहद्द येथून रशियाने आपले सैन्य मागे हटविले पाहिजे असा चीनचा आग्रह आहे. रशियालाही चीनची, 'पिवळ्या संकटा'ची पूर्वापार चालत आलेली भीती आहे. तेव्हा ह्या दोन देशांत समझौता झालाच तर तो मर्यादित राहील.

ह्या समझौत्याचे एक फळ म्हणून रशियाने आपले काही सैन्य त्याच्या चिनी सरहद्दीपासून मागे घेतले, तर ते त्याला युरोपिअन आघाडीकडे वळविता येईल. ही गोष्ट पश्चिमी राष्ट्रांच्या दृष्टीने अनिष्ट ठरेल. पण चीनलाही अमेरिकेची जरुरी आहे. उच्च तंत्रज्ञान आत्मसात करण्यासाठी, किनाऱ्याजवळील तेलाचे उत्खनन करण्यासाठी आवश्यक असलेले तंत्रज्ञान व भांडवल यांच्यासाठी व विशेषत: शेजारी ठाण मांडून असलेल्या महासत्तेला शह देण्यासाठी. ह्या जरुरीचा उपयोग करून चीनला आवर घालणे अमेरिकेला जड जाणार नाही.

अनुक्रमणिका

हे मासिक श्री. ग. दिक्षीत यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून म. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई